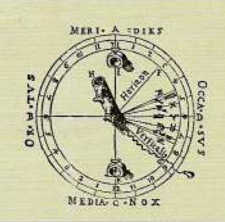
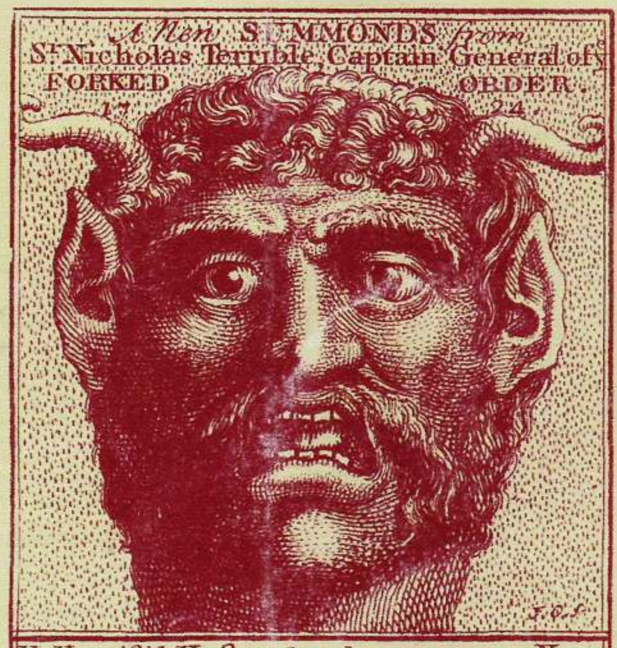


E. P. Thompson

AGENDA PARA UNA HISTORIA RADICAL



Crítica



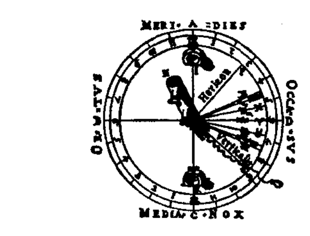
Edward P. Thompson, el gran historiador británico de quien Hobsbawm ha dicho que "tenía la capacidad de producir algo que era cualitativamente distinto de lo que escribimos los demás y que es imposible medir con la misma escala: llamémosle simplemente genio", seleccionó, poco antes de morir, una serie de escritos de los que este volumen reúne algunos de carácter metodológico, como "Agenda para una historia radical", que da título al libro, "Historia y antropología" y "El entramado hereditario", junto a visiones de personajes singulares a los que quería rescatar del tópico o del olvido. Nos da así una interpretación del suicidio de Eleanor Marx (del drama que representó para ella el descubrimiento del hijo secreto de Marx), hace una defensa de Mary Wollstonecraft, nos ofrece un nuevo retrato de William Morris, ese "revolucionario sin una revolución" cuya vida y obra había estudiado Thompson en profundidad, y completa estos retratos con otro, más extenso e innovador, sobre personaje injustamente olvidado, Christopher Cauldwell, que murió en febrero de 1937 en el frente del Jarama, combatiendo en las Brigadas Internacionales, cuando tenía tan sólo veintinueve años y era todavía un desconocido, puesto que sus obras más importantes se publicaron póstumamente. El extenso estudio que le dedica a Cauldwell no es, sin embargo, una mera recuperación de un crítico literario progresista, sino que, a través de él, Thompson quiere descubrirnos un momento crucial en la evolución del pensamiento de la izquierda, el momento de la aparición de una herejía "cuyo impulso creativo no se ha agotado todavía".



Edward Palmer Thompson (1924-1993) ha sido uno de los más grandes historiadores contemporáneos, y sin él –como ha señalado el profesor Santos Juliá– "la historia intelectual de esta segunda mitad del siglo XX habría sido infinitamente más aburrida". Su obra de historiador se articula en torno a dos libros fundamentales –*La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Crítica, 1989) y, *Costumbres en común* (Crítica, 1995 y 2000)– y a una serie de estudios complementarios: *Whigs and hunters* (1975), *Miseria de la teoría* (Crítica, 1981), *Tradición, revuelta y consciencia de clase* (Crítica, 1984), *William Morris* (Edicions Alfons el Magnànim, 1988) y *Witness against the Beast* (1993).



AGENDA PARA
UNA HISTORIA RADICAL



CRÍTICA/HISTORIA Y TEORÍA
Director: JOSEP FONTANA

E. P. THOMPSON

AGENDA PARA UNA HISTORIA RADICAL

CRÍTICA
BARCELONA

Traducción castellana de Elena Grau, excepto del capítulo «El entramado hereditario» a cargo de Eva Rodríguez
Cubierta: Joan Batallé
Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.

ISBN: 84-8432-102-9
Depósito legal: B. 34.380-2000
Impreso en España
2000. A&M Gràfic, S.L., Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

AGENDA PARA UNA HISTORIA RADICAL[1]

Me siento como un impostor aquí, porque durante seis años mi oficio ha estado sumergido en la actividad por la paz y les tengo que explicar a ustedes la posición desde la que ahora hablo. Han sido seis años, no de hacer sólo esto o lo otro de vez en cuando por la paz, sino de una actividad total a tiempo completo, si exceptuamos dos períodos cortos de docencia en este país. En cinco años he dado más de quinientos mítines, asistido a interminables reuniones de comités, visitado diecinueve o veinte países diferentes como emisario del movimiento por la paz. En mi propia casa he tenido un volumen de correspondencia que ha enterrado cualquier otra posibilidad de trabajo. Buena parte de ella han sido papeles fascinantes, cartas que procedían de diferentes partes del mundo. Se está produciendo un curiosísimo renacimiento del internacionalismo, de una forma muy curiosa, que no se da a través de las estructuras normales de los partidos políticos o las instituciones. En parte de forma accidental, hace unos años unos cuantos nombres saltaron a la palestra y se hicieron muy conocidos; entre ellos estaba el mío. La gente encontró mi dirección y me llegaron las cartas.

Algunas cartas deben ser atendidas de manera muy urgente. Pueden

1. La New School for Social Research, al tener conocimiento de que todos los participantes estaríamos en Nueva York al mismo tiempo, invitó a Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Perry Anderson y a mí mismo a participar en una discusión pública, el 20 de octubre de 1985. Esta es mi contribución. Doy las gracias a la New School y a Margaret C. Jacob, que inició el diálogo. Las otras contribuciones se pueden encontrar en *Radical History Review*, n.º 36, 1986.

proceder del otro lado; pueden venir de los húngaros independientes o de activistas pacifistas soviéticos perseguidos; pueden venir del movimiento pacifista de Estados Unidos; pueden venir de Canadá o Australia o cualquier otro lugar. Y esto ha significado que realmente he abandonado forzosamente mi oficio de historiador durante un largo período.

No tengo siquiera una entrada válida a la Biblioteca Británica o a la Oficina del Registro Público. Cuando esta mañana pasaba ante la Biblioteca Pública de Nueva York sentí como un cuchillo dentro de mí, la sensación de cuánto tiempo ha transcurrido desde que tuve la posibilidad de trabajar entre la multitud de cosas que allí hay. Al menos llevo siete años de retraso en mis lecturas, incluyendo las de amigos cercanos, colegas y antiguos estudiantes. Intento volver pero no hay una seguridad garantizada. Esta no es una posición que se pueda dejar con facilidad. Tengo que decirles que, este año, cuando intentaba ponerme a trabajar en *Customs in Common*,[2] de pronto tuve que dejarlo de lado e intentar dominar todo el extraño vocabulario de siglas y la tecnología de la Iniciativa de Defensa Estratégica, y editar y (en parte) escribir un libro sobre la guerra de las galaxias (*Star Wars*, Merlin Press, Londres, 1985).[3]

Pero todo esto ha entrañado también intercambios muy interesantes, y tal vez potencialmente muy importantes, entre el Este y el Oeste. No recomiendo a los demás que sigan mis pasos. Aunque una forma de liberarme, si es lo que quieren hacer, es conseguir más manos que se comprometan en este trabajo internacional. Sé que algunos de ustedes lo harán. ¡Pero espero que todas estas manos no empiecen por escribirme cartas!

No me disculpo. Cuando en mi propio país, como en el suyo, los grupos profesionales empezaron a formar sus propias organizaciones antinucleares, los historiadores tuvieron un ligero problema porque, a no ser que se dedicaran al período posterior a Hiroshima, no había realmente mucha historia con la que los historiadores pudiesen contribuir (pensaban) al movimiento antinuclear. Pero finalmente alguien salió con la pancarta adecuada para los Historiadores contra las Armas Nucleares:

2. Hay trad. cast.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995; reimpresión: 2000. Traducción de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez.

3. Hay trad. cast.: *La guerra de las galaxias*, Barcelona, Crítica, 1986.

«Los historiadores piden que la historia continúe». Y tienen razón. Porque bajo la crítica de esta sombra de la guerra nuclear, cualquier charla sobre historia o cultura se vuelve vacía. Incluso en esta ciudad, uno de los centros de población más densos del mundo, que ahora se va a convertir en una base local para una armada nuclear pirata, los colegas y las facultades de aquí tienen que considerar su posición. Por consiguiente, no quiero de ningún modo ofrecer consejo a los futuros historiadores.

Si vuelvo a mi oficio, o como vuelvo a él, mis preocupaciones son más bien personales: como le decía William Morris a Burne-Jones cuando tenía mi edad, «la mejor forma de prolongar el resto de nuestros días, viejo amigo, es terminar nuestras viejas cosas». Y tal vez en cierto sentido tres de los que estamos en este estrado lo estamos haciendo y no es necesario que nos disculpemos por ello. Estamos completando y ampliando trabajos que iniciamos en algunos casos hace cuarenta o más años. Hace unos cuarenta y cinco años se produjo un avance en la historia radical británica, particularmente asociada en este punto con la tradición marxista. (Siento utilizar metáforas militares.) Todavía estamos explotando el terreno que se abrió con aquel descubrimiento. Por lo que a mí respecta, en 1940, cuando era un estudiante, se produjo a través de la obra de Christopher Hill: su primer estudio breve sobre 1640. A la edad de dieciséis años me senté para escribir un ejercicio, para la sexta clase de historia de la sociedad, sobre la interpretación marxista de la historia y la guerra civil inglesa hojeando la obra de Christopher, de Bernstein, de Petagorsky, los panfletos de Winstanley y tantos folletos de los *levellers* como pude conseguir, y algunos textos de Marx, Engels y Plejanov. Y a ésta siguieron otras rupturas: pensemos en el magnífico ensayo de Eric sobre «The Tramping Artisan». El resto de nosotros seguimos adelante por aquella brecha.

Mis propias «viejas cosas», la mayor parte de las cuales están medio escritas o más que medio escritas, incluyen los estudios de historia social del siglo XVIII, la costumbre, la práctica y la cultura popular, a las que llamo *Customs in Common*, algunas de las cuales se han publicado ya; mi libro, escrito a medias, sobre William Blake; mi obra sobre los románticos en Inglaterra, en la década de 1790: el joven Wordsworth, el joven Coleridge, y la declaración y la derrota de la causa de los derechos de las mujeres; y también tengo un libro que espero hacer, acerca de un rincón perdido de los Balcanes durante la Segunda Guerra Mundial.

Si vuelvo, y cuando vuelva, ¿lo haré con una mirada diferente? Pienso que es posible. Tengo que decir honestamente, sin ningún sentido de crítica concreta o de afirmación teórica general, que cada vez estoy menos interesado en el marxismo como un sistema teórico. No soy pro, ni anti; sobre todo estoy aburrido de parte de la discusión que hay. Considero que parte de la discusión es una distracción de los problemas históricos, un impedimento para completar mi trabajo. Perry Anderson y yo tuvimos un debate o, más bien, yo tuve un debate con Althusser, hace unos diez años, y Perry, de un forma generosa y constructiva, hizo un comentario sobre este debate en su *Arguments in English Marxism*. Se me ha preguntado por qué no contesté a Perry. No siento necesidad de contestar a Perry. Pienso que tenía muchas cosas importantes e interesantes que decir. Pienso que lo podríamos llamar un empate. Lego a ustedes la continuación de este debate, si es que se debe continuar.

Sólo diré que Perry hizo dos cosas terribles: defendió a Walpole y mostró un respeto insuficiente por Jonathan Swift. Sobre estos dos puntos podría discutir algún tiempo con él, en particular porque considero que *Los viajes de Gulliver* es la crítica más feroz de las razones del poder que jamás se ha escrito. Todavía tiene una vitalidad extraordinaria. Y si, por razones políticas, intentamos devaluarlo, esto significa que, de algún modo, nuestras categorías son demasiado limitadas.

Aquí hay un problema político muy sencillo. Me resulta difícil decir que mi relación con la tradición marxista se debe a que, en la Gran Bretaña de la señora Thatcher, la prensa popular califica de «marxista» *cualquier* forma de radicalismo. Puedo dar un ejemplo: hace cuatro o cinco años, estaba con mi hija y detuvimos el coche y fuimos a pasear por un bosque de Oxfordshire. Teníamos a nuestro perro que había visto un faisán. Afortunadamente retuvimos al perro por propia iniciativa cuando vino el guardabosque con una escopeta. Dijo que este bosque no era en la actualidad propiedad de un lord, sino de algún gran banco o institución financiera y que estábamos entrando en la finca de forma ilegal, etc. Yo estuve a punto de retirarme como un inglés respetuoso. Por desgracia, mi hija resultó ser una inglesa libre por nacimiento y empezó a darle bastantes réplicas acerca de los derechos ci-

viles y de la ley de intrusión. Después de lo cual el guardabosque dijo: «¿Entonces ustedes qué son, *marxistas*?». En una situación como esta, nadie va a negar que es marxista.

Me siento más cómodo con el término «materialismo histórico». Y también con la opinión de que las ideas y los valores están situados en un contexto material, y las necesidades materiales están situadas en un contexto de normas y expectativas; y de que uno da vueltas a este multilateral objeto social de investigación. Desde una perspectiva es un modo de producción, desde otra un modo de vida. El marxismo nos ha dado un vocabulario universal, aunque nos van a llegar algunas sorpresas. Un amigo mío estaba el año pasado en la Unión Soviética. Después de un seminario de historia en el que se trataban temas relativos a la lucha de clases y a las relaciones de clase, unos miembros de la profesión histórica soviética, que no eran «disidentes», le llevaron discretamente a un lado y le dijeron: «Los científicos serios ya no usan el concepto de clase en la Unión Soviética». A medida que se produzca una apertura entre el Este y el Oeste, podremos descubrir que la maleada ideología doctrinaria del pasado estalinista les ha dado tanta dentera a las criaturas, que el discurso se vuelve muy difícil.

Pienso que las categorías provisionales del marxismo a las que se ha referido Perry, las de clase, ideología y modo de producción, son difíciles, pero todavía son conceptos creativos. Pero, en particular, la noción histórica de la dialéctica entre el ser social y la conciencia social —aunque es una interrelación dialéctica que a veces preferiría invertir— es extraordinariamente poderosa e importante. No obstante, también veo en la tradición presiones hacia el reduccionismo, que dan prioridad a la «economía» por encima de la «cultura»; y una confusión radical introducida por la azarosa metáfora de «base y superestructura». Encuentro, en la tradición marxista —ahora hay muchos marxismos—, muchas cosas marcadas por lo que, en última instancia, es una definición capitalista de la necesidad humana, aunque fuera un trastrocamiento revolucionario de aquella definición. Esta definición de la necesidad, en términos materiales económicos, tiende a imponer una jerarquía de causación que da una prioridad insuficiente a otras necesidades: las necesidades de identidad, las necesidades de identidad de género, la necesidad de respeto y posición social entre las mismas gen-

tes trabajadoras. Estoy completamente de acuerdo con todos los que hoy han hablado sobre la necesidad de tratar y ver la historia como una tela completa, como un registro objetivo de actividades relacionadas de manera causal, y también coincido con Perry en que el concepto de causa es extraordinariamente difícil, y que con respecto a él siempre alcanzamos sólo una comprensión aproximada.

Pienso que el énfasis renovado sobre el poder y las relaciones de poder, especialmente en la historia, es correcto. Algunos estudios de la «cultura» olvidan el contexto predominante del poder. Y sin embargo, algo que se ha denominado a sí mismo «marxismo» ha tenido pocas cosas útiles que decir acerca de muchos de los grandes problemas del siglo XX. La tenacidad del nacionalismo; el problema del nazismo en su conjunto; el problema del estalinismo; de la Revolución Cultural china; de la guerra fría en la actualidad, que en mi opinión no está siendo un conflicto entre modos de producción o economías, sino un conflicto que responde a un guión ideológico gastado que amenaza verdaderamente con ser terminal para todos los modos de producción por igual. Pienso que hemos tenido un vocabulario insuficiente para examinar la estructura de las relaciones de poder a través del simbolismo, desde el temor al imperio o la monarquía al actual temor a las armas nucleares. Debemos preocuparnos de manera creciente por descubrir la «racionalidad» de la sinrazón social. Esto no quiere decir levantar las manos y decir «no puede ocurrir nada en la historia», sino más bien, encontrar las «razones» de la sinrazón social. Para dar un ejemplo, de entre los pocos artículos que he tenido tiempo de leer recientemente, el que más me fascinó de todos, y que se halla completamente fuera de mi campo, fue un artículo de Inga Clendinnen, publicado en *Past & Present* (mayo de 1985), sobre «The Cost of Courage in Aztec Society».

Y, de nuevo, ¿de dónde vienen la acción, las iniciativas, las ideas e incluso el amor que proceden del vocabulario materialista? Por este motivo estoy tan interesado en Blake y la pelea de Blake con los deístas y los utilitaristas godwinianos. Sus simpatías políticas estaban con muchas de sus posiciones; y, no obstante, al final dijo que debía haber una afirmación, «Amarás». ¿De dónde viene el afirmativo, «Amarás»? Esta discusión con el necesitarianismo continúa la vieja discusión de

Milton con la predestinación y prefigura la discusión actual con los determinismos y estructuralismos, que son ellos mismos productos ideológicamente modulados de una época derrotada y desilusionada. Si somos capaces de desestructurar la guerra fría, puede llegar una nueva época de ideas, como en las décadas de 1790 y 1640.

No tengo más que decir excepto que nuestros impulsos radicales están refrenados de muchos modos. Hemos dicho poco con respecto a esto, pero todos lo sabemos. No conozco con exactitud cómo están las cosas en Estados Unidos, pero en Gran Bretaña, en los últimos diez años, percibo un cierre definitivo de la situación. Una falta de originalidad. Un jugar a lo seguro. Una situación en el empleo que es tan difícil que uno percibe una pérdida de vitalidad, una restricción de la iniciativa radical. Y esto se debe en parte a presiones políticas ideológicas directas.

Este simposio puede parecer más bien una invasión anglo-marxista de Manhattan. Recuerdo que hubo un Collége des Hautes Études que, durante la Segunda Guerra Mundial, recibió la generosa acogida de la New School; me pregunto si somos los precursores de un *college* británico en el exilio, refugiados de Mrs. Thatcher.

No quiero decirle a nadie cómo escribir la historia. Deben descubrirlo a su manera. Los que estamos en el estrado estamos tan sujetos a la formación y las determinaciones de nuestra propia época como otros cualquiera. Si otros continúan nuestro trabajo, lo continuarán de forma diferente. Lo que en él es radical exige ciertas relaciones entre la academia y la experiencia activa, ya sea en la forma de educación para adultos o en el tipo de trabajo que MARHO y la *Radical History Review* hacen aquí en Manhattan; y también un cierto recelo de que la sociedad insensibilizada nos asimile con facilidad; una conciencia de las determinaciones institucionales e ideológicas de las sociedades en las que trabajamos que se fundan en la sinrazón o en las razones del poder y las razones del dinero.

En la década de 1790, Wollstonecraft dijo: «La mente no tiene sexo». Sé que algunas feministas contemporáneas quieren revisar esta posición, porque la mente está profundamente situada en un contexto de género. Pero creo que queremos recordar el asombroso coraje de Wollstonecraft al decir precisamente esto en 1790. Cuando ella dijo

que «la mente no tiene sexo», exigía a la vez el acceso de su género al mundo entero de la mente, y rechazaba también cualquier privilegio para su género. Si puedo utilizar una analogía, la historia radical no debería pedir tampoco privilegio alguno. La historia radical pide los niveles más exigentes de la disciplina histórica. La historia radical debe ser buena historia. Debe ser tan buena como la historia pueda ser.

HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA[1]

Debo presentarme inmediatamente ante vosotros confesando con franqueza que soy un impostor. Es cierto que, en mi trabajo cotidiano de historia social del siglo XVIII inglés a lo largo de los últimos diez años, me enfrento con problemas de recuperación y comprensión de la cultura y el ritual popular que, de forma muy general, se pueden describir como más cercanos a las preocupaciones de la antropología social que a las de la historia económica. Espero explicarlo más adelante. También es cierto que intento utilizar cada vez más materiales del folclore. Pero, desde luego, no puedo presentarme como alguien cualificado en la disciplina de la antropología, ni como un estudioso del folclore. Mi conocimiento de la antropología occidental es fragmentario y ecléctico; y el de la antropología y el folclore indios ni siquiera es rudimentario. Buena parte de lo que tengo que decir os parecerá trivial y que no requiere comentario.

No obstante, puede que haya todavía algo que requiera el debate entre historiadores, dentro de la tradición marxista (del Este o del Oeste), que hasta hace poco han mostrado demasiada renuencia a enfrentarse a ciertos problemas. En mi conclusión pretendo ofrecer, como historiador de esta tradición, algunos puntos de autocrítica marxista. Pero antes quisiera hablar a la profesión de forma más general y apuntar una defensa de aquel mismo eclecticismo del que me he declarado culpable. En un intercambio reciente en el *Journal of Interdisciplinary History* (1975),

1. Esta es una versión revisada de una conferencia leída en el Indian History Congress, Calicut, Kerala, 30 de diciembre de 1976.

Keith Thomas, el autor de *Religion and Decline of Magic* (1971), fue reprendido por Hildred Geertz precisamente por este pecado. De su crítica se deducía que Thomas había tomado prestados enfoques de diversas escuelas antropológicas dispares, y que debería haberse situado con claridad dentro de la disciplina de una u otra. Sin una disciplina teórica consistente tales préstamos delatan un oportunismo empírico o, simplemente, que se es un aficionado. La brujería se debe explicar de una forma u otra: no debemos jugar con varias categorías alternativas de explicación, sacadas de teorías antropológicas incompatibles.

Pero en esta controversia yo estaría del lado de Thomas. Los estudios antropológicos sobre la brujería (o sobre otras creencias o rituales) en las sociedades primitivas, o en las sociedades africanas contemporáneas más avanzadas, no tienen por qué proporcionarnos todas las categorías necesarias para explicar las creencias en la brujería en la Inglaterra isabelina o en la India del siglo XVIII, donde tal vez nos encontremos con sociedades plurales más complejas, con muchos niveles de creencias, sofisticación y escepticismo. Las categorías o «modelos» derivados de un contexto se deben poner a prueba, ajustar y, tal vez, reformar en el curso de la investigación histórica: debemos apoyarnos en ellos de forma provisional, por ahora. Estoy muy de acuerdo con Thomas y con Natalie Zemon Davies;[2] para nosotros, el estímulo de la antropología se siente principalmente, no en la construcción de modelos, sino en la localización de nuevos problemas, en la posibilidad de ver viejos problemas de formas nuevas, en un énfasis sobre las normas o los sistemas de valores y sobre los rituales, en la atención a las funciones expresivas de las formas de tumulto y de disturbio, y sobre las expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía. Coincidimos en apartarnos marcadamente de las categorías de explicación positivistas o utilitarias y de la penetración de aquellas categorías en una tradición economicista del marxismo. Pero este trabajo sigue siendo provisional. Es evidente que se pueden detectar ya diferencias de acento que prefiguran debates dentro de la antropología histórica entre los funcionalistas, los estructuralistas, los simbolistas y otras adop-

2. *Society and Culture in Early Modern France,* Stanford, California, 1975 (hay trad. cast.: *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Crítica, 1993).

ciones posteriores. Pero en mi opinión estos debates se deben postergar. Hasta que se haya realizado mucho más trabajo —trabajo comparativo de varias historias nacionales— sería prematuro forzarlos a una conclusión.

Mi propio trabajo me condujo a esos problemas cuando terminé *The Making of the English Working Class* (1963)[3] y decidí llevar mis investigaciones hacia atrás en el tiempo, hacia la conciencia plebeya y las formas de protesta (como los motines de subsistencia) del siglo XVIII. Esto suponía dejar el territorio de la Revolución Industrial y explorar lo que a veces se denomina sociedad «preindustrial». No es un término satisfactorio, ya que la Gran Bretaña del siglo XVIII (como la India del siglo XVIII) tenía una vigorosa industria manufacturera, aunque principalmente artesanal. Pero trasladarse de la primera sociedad a la segunda fue trasladarse de una sociedad con un ritmo de cambio acelerado a otra que estaba gobernada, en mucha mayor medida, por la costumbre. Había prácticas agrarias tradicionales, formas tradicionales de iniciación a los oficios (aprendizaje), expectativas tradicionales con respecto a los papeles (domésticos y sociales), modos tradicionales de trabajo, expectativas tradicionales y «carencias» o «necesidades».

Pero tomar en consideración la costumbre lleva a problemas que no se pueden tratar dentro de la disciplina de la historia económica. Ni las normas tradicionales transmitidas de forma oral se pueden tratar como una subsección de «la historia de las ideas». Me encontré a mí mismo recurriendo a las compilaciones de los folcloristas para acceder a cierta parte de los datos relativos a las costumbres y sus significados. Ahora bien, en esta reunión no es necesario insistir que este tipo de datos son muy insatisfactorios. Estaba tan impresionado por este hecho —en realidad, predispuesto en contra— que (confieso con vergüenza) cuando escribí *The Making of the English Working Class* ni siquiera había leído la obra de John Brand, *Observations on Popular Antiquities* (1777). Este estudio fundamental del folclore estableció un modelo que fue seguido por los folcloristas británicos a lo largo del siglo XIX —y también por algunos observadores británicos de las tradiciones in-

3. Hay trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 2 vols., 1989. Traducción de Elena Grau Biosca.

dias— y su influencia se puede detectar todavía hoy en sofisticados estudios etnográficos de nuestros dos países, en su organización según el «calendario de costumbres» y las tradiciones que rodean los ritos de pasaje.[4]

El material descriptivo recogido por los folcloristas del siglo XIX era valioso y todavía se puede aprovechar con prudencia. Pero con frecuencia las costumbres y los rituales eran observados por caballeros paternalistas (e incluso, como en el caso de la India, por forasteros), desde arriba y a través de un abismo de clase y separados de todas sus circunstancias o de su contexto. Las cuestiones que se planteaban a propósito de las costumbres pocas veces eran las de su uso o función contemporáneos. Más bien se veían las costumbres como «reliquias» de una antigüedad remota y perdida, como las ruinas desmoronadas de antiguas fortificaciones o asentamientos. Algunas veces, se consideraban indicios de una herencia precristiana, pagana o aria: estas formas desmembradas sobrevivían y la gente «vulgar» las repetía maquinalmente, como sonámbula, sin tener idea de su significado; o quizá, como en el caso de las derivaciones de los rituales de los cultos a la fertilidad, con una aceptación subconsciente e intuitiva de su significado. A esto se añadía, bajo el impulso de las investigaciones lingüísticas de Max Müller y otros, la idea de que el folclore se podía usar como una herramienta para detectar la dispersión prehistórica de las razas y las culturas. En su reseña de la obra de Edward Burnet Tylor, *Researches into the Early History of Mankind, and the Development of Civilization* (1965), Müller afirmaba que «se han trazado los planos de una nueva ciencia, y se han recogido reliquias del antiguo folclore de la familia aria en los *cottages* de Escocia, las hilanderías de Alemania, los bazares de Herat y los monasterios de Ceilán».[5] Esta idea de una herencia «aria» indoeuropea común condujo, como ha señalado Romila Tha-

4. Las *Observations* de Brand se pueden consultar mejor en las ediciones siguientes (1813, 1849, etc.) editadas y ampliadas por sir Henry Ellis. El término «*folklore*» no se utilizó hasta 1846, cuando lo empleó Williams John Thoms. Para la historia posterior, véase Richard M. Dorson, *The British Folklorists & History*, Londres, 1968).

5. Max Müller, «On manners and Customs», en *Chips from a German Workshop*, II, Londres, 1867, p. 260.

par,[6] a una simpatía completamente nueva hacia la cultura india por parte de los indologistas y los etnógrafos europeos. Pero sus consecuencias para el estudio del folclore fueron menos felices. Porque aquello que interesaba a Tylor y a sus seguidores, cuando estudiaban las costumbres, era hasta qué punto proporcionaban «datos relativos a la historia temprana de la humanidad», y hasta qué punto estas costumbres mostraban que las gentes que las observaban «tenían una alianza de sangre, o habían estado en contacto, o habían recibido la influencia indirecta unos de otros, o todos de una fuente común...».[7] Sobre esta base se desarrolló un minucioso interés clasificatorio de las costumbres y los mitos, análogo al interés clasificatorio de otras ciencias del siglo XIX. Se examinaron escrupulosamente las costumbres y las creencias según sus atributos formales y luego esas propiedades formales se compararon saltando inmensos abismos culturales y temporales. En pocas páginas nos movemos desde «los hindúes antiguos» a la Germania de Tacatitus, a los groenlandeses contemporáneos, a Java y Polinesia, Mongolia y los indios americanos mandans y choctaws.[8] El final de este camino lo alcanzó de modo definitivo la obra de sir James Frazer *La rama dorada* (Londres, 1936).

El descrédito académico en que cayó esta obra arrastró consigo a los estudios de folclore en las universidades británicas. En las investigaciones francesas de folclore no se produjo este eclipse porque, en la obra de Arnold van Gennep, tuvo lugar una confluencia con la antropología. Pero en Gran Bretaña, los antropólogos han visto el folclore como una búsqueda de anticuario de las «reliquias» tradicionales y mí-

6. *The Past and Prejudice,* Nueva Delhi, 1975, pp. 8-10.

7. Tylor, *op. cit.,* p. 273. Tylor prefería el término «etnólogo» al de folclorista.

8. Max Müller, *op. cit.*, II, pp. 265-270. No obstante, Müller hizo críticas muy severas a los intentos imprecisos y no académicos de ofrecer analogías entre el mito y la costumbre en la India y en Europa: véase su «Folklore», una reseña hipercrítica de la obra de W. K. Kelly, *Curiosities of Indo-European Tradition and Folklore* (Londres, 1863), en Müller, *op. cit.,* II, pp. 197-207. En lugar de hacer comparaciones fáciles (argumenta) se deberían trazar hacia atrás en el tiempo los mitos y las leyendas de cada continente hasta su fuente original en la antigüedad aria, y luego «veamos cómo se han expandido y diversificado de forma gradual la misma concepción y los mismos mitos bajo el brillante sol de la India y en los bosques de Alemania».

ticas sacadas de su contexto[9] en una cultura global y luego ordenadas y comparadas de formas inadecuadas. Y a ese descrédito académico se añadió la sospecha política de los investigadores marxistas y radicales. En los primeros años de este siglo, la recopilación de canciones, danzas y costumbres populares había sido una causa que, en Inglaterra, había despertado las simpatías de la izquierda intelectual, pero hacia la década de los treinta esta simpatía se había dispersado. El ascenso del fascismo llevó a una identificación de los estudios del folclore con la ideología profundamente reaccionaria o racista. E incluso en campos históricos menos sensibles, el interés por el comportamiento tradicional tendía a ser prerrogativa de los historiadores más conservadores. Porque la tradición es, por naturaleza, conservadora. Los historiadores de la izquierda tendían a interesarse por los movimientos innovadores con espíritu racionalizador, ya fuesen sectas puritanas o las primeras *trade unions*, dejando para sir Arthur Bryant y sus amigos la celebración de la «Inglaterra alegre» con sus mayos, sus fiestas parroquiales de la cerveza y sus relaciones de paternalismo y deferencia.

Este dibujo en miniatura, que pasa por alto con excesiva facilidad demasiados problemas, puede conducirnos a explicar de algún modo por qué en la actualidad se estudia tan poco el folclore en las universidades inglesas;[10] y cómo pude escribir yo *The Making of the English Working Class* sin haber leído a Brand. El vigoroso resurgimiento del interés por las canciones y las costumbres populares que ha tenido lugar en años recientes se ha dado fuera de las universidades y hasta ahora sólo se pueden percibir las pruebas preliminares de un resurgimiento del interés académico.[11] Pero debería decir, en defensa propia, que

9. La convencional pugna académica británica contra el folclore se ha replanteado (de manera anónima) en «The Study of Folklore», *Times Literary Supplement*, 16 de septiembre de 1969.

10. Digo «inglesas», en lugar de británicas porque las tradiciones celtas y nacionales han recibido (como era de esperar) mayor favor en las universidades de Escocia, Gales e Irlanda. Se puede mencionar el trabajo de la School of Scottish Studies, de la Universidad de Edimburgo, y la influencia, en varias universidades de Gales, de los estudios de la vida popular iniciados por el Dr. Iorwerth Peate.

11. El trabajo pionero de G. C. Homans, *English Villagers of the Thirteenth Century* (Nueva York, 1941), no tuvo sucesor durante varias décadas. Hace poco tiempo se

los problemas a los que se debe enfrentar un historiador británico al hacer un uso académico de los materiales relativos al folclore son tal vez mayores que los que se enfrentan en este país. Nuestros materiales están muertos, inertes, corrompidos, mientras que los vuestros viven todavía. En Inglaterra, el folclore es en gran medida un recuerdo literario de vestigios de los siglos XVIII y XIX, registrados por párrocos y amables anticuarios que los contemplaban a través de un abismo de superioridad de clase. Me entero, en la obra de un estudioso indio contemporáneo, de que recogió en dos pueblos (uno en Rajastán, el otro en Uttar Pradesh) para su investigación, «1500 canciones populares, 200 cuentos populares, 175 adivinanzas, 800 proverbios y algunos hechizos».[12] Me pongo verde de envidia mientras lo escribo, como le ocurriría a cualquier recopilador británico, que se podría considerar afortunado si en un año de trabajo de recopilación consiguiese *una* canción popular original, o bien unas pocas variantes corrompidas de canciones ya conocidas.

De modo que lo que debemos hacer en Inglaterra es reexaminar material viejo, que hace tiempo que está recopilado, haciendo nuevas preguntas e intentando recuperar costumbres perdidas y las creencias que las informaban. Puedo ilustrar mejor el problema si nos alejamos de los materiales y el método y formulamos las preguntas que deben ser planteadas. Estas preguntas, cuando examinamos una cultura tradicional, se deben interesar más por la recuperación de estados de conciencia pasados y del entramado de relaciones sociales y domésticas, que de los procesos y la lógica del cambio. Están más interesadas en el *ser* que en el *llegar a ser*. A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra atención —los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales— avanza un inmenso reparto de personajes secundarios, de quienes habíamos supuesto que eran meros acompañantes del proceso. Si sólo nos interesa el llegar a ser, entonces hay períodos completos de la historia en los que los historiadores han

ha creado en la Universidad de Leeds el Center for Folk-Life Studies. Se pueden apreciar signos de un interés renovado en Charles Phythian Adams, *Local History and Folklore,* Standing Conference for Local History, 26 Bedford Square, Londres WC1, 1975.

12. Shab Lal Srivastava, *Folk Culture and Oral Tradition*, Nueva Delhi, 1974, p. 8.

olvidado a un sexo entero, porque las mujeres se ven pocas veces como agentes principales en la vida política, militar e incluso económica. Si nos preocupa el ser, entonces la exclusión de las mujeres reduciría la historia a una inutilidad. No podemos comprender el sistema agrario de los pequeños cultivadores sin examinar las prácticas hereditarias, la dote y (donde sea adecuado) el ciclo de desarrollo familiar.[13] Y estas prácticas descansan, a su vez, en las obligaciones y reciprocidades del parentesco, de cuyo mantenimiento y cumplimiento, como descubriremos a menudo, se responsabilizan particularmente las mujeres. La «economía» sólo se puede entender dentro del contexto de una sociedad que se teje en esos tipos de medios; la vida «pública» se alza a partir de las densas determinaciones de la vida «doméstica».

Me interesa en especial recuperar datos relativos a las normas y las expectativas de las relaciones sexuales y matrimoniales en la cultura tradicional del siglo XVIII en Inglaterra; un tema acerca del cual se ha escrito mucho pero se conoce muy poco. De hecho, existen aquellos aspectos de una sociedad que a sus contemporáneos les parecen tan completamente «naturales» y prosaicos que a menudo dejan datos históricos muy imperfectos. Dentro de doscientos años, a un historiador le será fácil recuperar cómo se sienten hoy los ciudadanos con respecto a tener demasiado poco dinero —o acerca de otra gente que tiene mucho— pero les será más difícil recuperar cómo nos sentimos acerca del dinero en sí mismo, como el mediador universal de las relaciones humanas, porque esto lo asumimos de forma tan profunda que nosotros mismos no lo articulamos. A menudo, una forma de descubrir normas tácitas es examinar los episodios o situaciones atípicos. Un motín da luz sobre las normas de los años tranquilos, y una repentina infracción de la deferencia nos permite entender mejor los hábitos de deferencia que han sido infringidos.

13. Véase, *inter alia*, Jack Goody, «The Evolution of the Family», en Peter Laslett y Richard Wall, ed., *Household and Family in Past Time,* Cambridge, 1972; Goody, «Inheritance, Property and Women: Some Comparative Considerations», en Jack Goody, Joan Thirsk y E. P. Thompson, eds., *Family and Inheritance,* Cambridge, 1976; Lutz Berkner, «The Stem Family and the Developmental Cycle of the Peasant Household», *The American Historical Review*, 1972; S. J. Tambiah, «Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia», en Jack Goody y S. J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry,* Cambridge, 1973.

Esto puede ser igualmente cierto para la conducta pública y social y para la más privada, doméstica. M. N. Srinivas observa, sobre su propio campo de trabajo, que cuando estallaban disputas repentinas en el pueblo «los hechos que normalmente estaban ocultos salían a la superficie»:

> Las pasiones que se habían encendido al calor de una disputa llevaban a los implicados a decir y hacer cosas que revelaban motivaciones y relaciones con la claridad con que un rayo, en una noche oscura, ilumina los alrededores, aunque sea momentáneamente ... Las disputas despertaban la memoria de la gente y le hacían mencionar y examinar precedentes ... Las disputas ... eran una rica mina de datos que los antropólogos no podían ignorar.[14]

De ese modo, incluso un ritual poco habitual puede proporcionar una ventana valiosa sobre las normas. Hace unos diez años empecé a interesarme por el ritual de «venta» de esposas en Inglaterra en los siglos XVIII y XIX. Esta práctica, que la hallamos entre jornaleros, granjeros y otros, no se puede calificar de característica de nada. Pero he encontrado un número suficiente de casos (unos 300) y datos suficientes para mostrar que, entre las «clases más bajas», la práctica era generalmente aceptada, y que la comunidad de trabajadores aprobaba los rituales con el significado de transferencia legítima de los cónyuges de un matrimonio. Pero queda como un ritual poco habitual que provocaba el comentario, o sea, un pequeño espectáculo.

El ritual debía llevarse a cabo de la manera apropiada: en un mercado público, habiéndolo anunciado, la esposa era llevada con un ronzal alrededor del cuello o la cintura, con un subastador (habitualmente el marido), ofertas abiertas, y finalmente el traspaso del extremo del ronzal del vendedor al comprador. Mi colección de casos se ha ido construyendo en parte de breves párrafos de los periódicos, en parte de los documentos de los recopiladores del folclore. Los editores, periodistas y folcloristas eran en general espectadores foráneos que observaban un espectáculo cuyo significado intentaban leer a partir de sus atributos formales: como una «venta». Un ilustrado de clase media que,

14. *The Remembered Village*, Delhi, 1976, p. 42.

durante el siglo XIX, se había convertido en vocinglero de la causa antiesclavista se sintió profundamente desconcertado al hallar este barbarismo en su propio medio, en el corazón de la «progresista» Inglaterra. Unos pocos folcloristas jugaron sin mucho entusiasmo con ideas de vestigios anglosajones precristianos; uno o dos (y estas excepciones son siempre las importantes para el historiador) examinaron incluso la práctica con la penetración de la observación objetiva. Pero en general se condenó la práctica en los términos más severos y moralistas.[15]

No obstante, el examen más minucioso de los datos ha permitido ver esta práctica de un modo diferente. El ritual era, de hecho, una forma de divorcio en una época en que no había otra forma de divorcio al alcance de la población de Inglaterra. Casi en todos los casos la «venta» tenía lugar con el consentimiento de la esposa. En la mayoría de los casos el matrimonio precedente se había roto y se puede demostrar que la subasta «pública» sólo era una ficción: el comprador de la esposa estaba acordado y en muchos casos era ya el amante de la esposa.

Además, el marido que vendía una esposa que, desde el punto de vista emocional, ya había «perdido», se comportaba a menudo con una generosidad más humana de lo que hoy en día encontramos en los tribunales de divorcio. El asunto se representaba a la vista de todos y él disimulaba la vergüenza de haber perdido a su esposa, primero, por medio del ritual ficticio de venderla a ella, y segundo, por medio de algún gesto de liberalidad o buena voluntad. En general se gastaba toda o buena parte de la pequeña suma que había obtenido de la venta en bebida a la salud de la nueva pareja en la taberna del mercado. De vez en cuando, un marido que se deshacía de su esposa hacía tocar las campanas de la iglesia, pagaba el alquiler de un coche para la nueva pareja, o les daba un regalo que consistía en alimentos o vestidos.

De modo que el ritual resulta tener sus complejidades. A primera vista, parece tener una forma que recuerda una dote negativa, o tal vez un mero intercambio de enseres: la esposa, con un ronzal alrededor, vendida en el mercado de ganado, se ve como un mueble o una bestia. El *non plus ultra* de un orden masculino dominante. Pero en una se-

15. Para un interesante ejemplo tardío de esa condena, véase *Hostages to India*, o *The Life Story of the Anglo-Indian Race,* Calcuta, 1936, pp. 78-79.

gunda mirada, cuando miramos a través de la forma de las relaciones reales que se expresan en él, se ve de forma diferente. El ritual (cualquiera que sea su origen y su simbolismo manifiesto) se ha adaptado a nuevos fines en los que regula un cambio de pareja por mutuo consentimiento. Pero aunque dentro del ritual encontramos una evidencia mayor de igualdad sexual de la que esperábamos al principio, el ritual en sí mismo sigue siendo de subordinación femenina. Las esposas no vendían a sus maridos, a no ser en circunstancias muy excepcionales.

De este modo, lo que no es habitual puede servir para vislumbrar las normas. Y a lo largo de esta investigación se me ofrecieron otras visiones de las formas en que la gente trabajadora consideraba el matrimonio en Inglaterra: que el divorcio se legitimara por medio de un ritual público (y vergonzoso) como este es, paradójicamente, una prueba de que el matrimonio no se consideraba a la ligera. El significado del ritual sólo se puede leer cuando los datos (algunos de los cuales están documentados por los folcloristas) dejan de ser percibidos como un fragmento del folclore, un «vestigio»,[16] y se vuelven a situar dentro de su contexto completo.

Pero el ritual permea la vida social y política, al igual que la doméstica. En años recientes, los historiadores han mirado de formas nuevas aspectos de la vida conocidos desde hace mucho tiempo: el calendario de los rituales y las festividades, tanto en el campo como en las ciudades corporativas;[17] el lugar de los deportes en la vida social;[18] los distintos ritmos de trabajo y ocio antes y después de la Revolución Industrial;[19] el

16. En realidad, el ritual completo de la venta pública de la esposa no era, probablemente, ningún tipo de vestigio, sino que se desarrolló en el siglo XVIII.

17. C. Phythian Adams, «Ceremony and the Citizen: the Communal Year at Coventry, 1450-1550», en Peter Clark y Paul Slack, eds., *Crisis and Order in English Towns, 1500-1700*, Londres, 1972.

18. Robert W. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society, 1700-1850*, Cambridge, 1973. Véase también el sugerente artículo de Gerald M. Sider, «Christmas Mumming and the New Year in Outport Newfoundland», *Past and Present*, mayo de 1976.

19. Keith Thomas, «Work and Leisure in Pre-Industrial Societies», *Past and Present*, diciembre de 1964; C. Hill, «The Uses of Sabbatarianism», en *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, 1964; E. P. Thompson, «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism», *Past and Present*, diciembre de 1967 (hay trad. cast.: «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial» en E. P. Thompson,

lugar cambiante de los adolescentes dentro de la comunidad;[20] el mercado o el bazar considerados más como nexos sociales que económicos y como centros de recogida de noticias, chismorreos, rumores, etc.; y el significado simbólico de formas de protesta popular.[21] Los historiadores de la tradición marxista que han recibido la influencia del concepto gramsciano de hegemonía también han contemplado con ojos nuevos las formas de dominación y control de las clases gobernantes. Muy pocas veces en la historia —y en este caso sólo por intervalos cortos— una clase dominante ejerce la autoridad por medio de la fuerza militar, o incluso económica, directa y sin mediación. La gente nace en una sociedad cuyas formas y relaciones parecen tan fijas e inmutables como la bóveda celeste. El «sentido común» de la época está saturado por la ensordecedora propaganda del *statu quo*; pero el elemento más poderoso de esta propaganda es, simplemente, el hecho de que lo que existe, existe.

Al examinar las formas de ese control en el siglo XVIII, yo mismo he ido usando de manera creciente la idea de «teatro». Desde luego, en todas las sociedades el teatro es un componente esencial tanto del control político como de la protesta e incluso de la rebelión. Los gobernantes representan el teatro de la majestad, la superstición, el poder, la riqueza, la justicia sublime; los pobres representan su contrateatro ocupando los escenarios de las calles para mercados y empleando el simbolismo del ridículo o la protesta. Decir que el control o la dominación deben tomar la forma del teatro no es (como he argumentado) «decir que era inmaterial, demasiado frágil para el análisis, insustancial»:

Costumbres en común, Barcelona, Crítica, 1995, reimpresión: 2000, pp. 352-395, traducción de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez); Douglas A. Reid, «The Decline of Saint Monday», *Past and Present*, mayo de 1976; Herbert Gutman, *Work, Culture and Society in Industrializing America*, Nueva York, 1976.

20. Keith Thomas, *Rule and Misrule in the Schools of Early Modern England*, Universidad de Reading, 1976.

21. Véase, por ejemplo, Michelle Perrot, *Les ouvriers en grève*, París, 1974; Williams M. Reddy, «The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752-1871», *Past and Present*, febrero de 1977.

> Definir el control en términos de hegemonía cultural no significa abandonar los intentos de análisis, sino prepararse para el análisis en los aspectos en los que se debería realizar: en las imágenes del poder y la autoridad, las mentalidades populares de subordinación.[22]

En la Inglaterra del siglo XVIII, la ley proporciona el teatro de control más formidable; y Tyburn y otros lugares de ejecución, las ocasiones más dramáticas. Se puede señalar aquí un contraste entre los métodos cuantitativos y cualitativos en el análisis del delito, o «violencia», y su represión. Aquellos historiadores que se han adentrado en este campo empleando las técnicas cuantitativas estadísticas apropiadas para la historia económica, han concentrado sus esfuerzos en contar delitos, infractores, etc. Se han hecho incluso extensos trabajos dedicados a contar las cantidades, un tanto dudosas, de «violencia» o «disturbios». Aquí se plantean problemas muy graves; por ejemplo, a medida que cambian las categorías legales del «delito» o a medida que la eficiencia de la policía mejora. Los mejores investigadores son conscientes, obviamente, de estos problemas y desarrollan técnicas para tener en cuenta estas variables. Pero incluso cuando estos problemas se manejan con cuidado, aun así nos quedamos con un conocimiento muy limitado. Puesto que la importancia simbólica de la violencia —ya sea la violencia del estado y de la ley o la violencia de la protesta— puede no tener una correlación directa con las cantidades. Que un centenar de personas pierdan la vida debido a un desastre natural puede provocar sólo piedad; que un hombre sea apaleado hasta la muerte en una comisaría de policía puede provocar una oleada de protestas que transformen la política de la nación. Tomemos sólo en cuenta las consecuencias de las masacres de Peterloo y Jallianwalla Bag: en ambos casos estos episodios adquieren, en una perspectiva histórica, el carácter de una victoria para las víctimas. En ambos casos la oleada de escándalo popular subsiguiente, hábilmente utilizado por las víctimas (en indagaciones, juicios, informes, reuniones de protesta), tuvo como

22. E. P. Thompson, «Patrician Society, Plebeian Culture», *Journal of Social History* (USA), verano de 1974. Una nueva versión de este texto está traducida en «Patricios y plebeyos» en E. P. Thompson, *Costumbres en común*, *op. cit.*, pp. 29-115.

resultado un consenso que inhibió la repetición de acciones represivas similares y que incluso produjo alguna escisión entre las mismas autoridades gobernantes. Ni el terror, ni el contraterror pueden mostrar por completo su significado en un examen meramente cuantitativo, pues las cantidades se deben ver dentro de un contexto global, y éste incluye un contexto simbólico que asigna valores diferentes a diferentes tipos de violencia.

De modo que la atención a las formas y los gestos del ritual puede aportar una adición importante al conocimiento histórico. Y ciertas formas sólo se pueden entender por completo si recuperamos las creencias de la cultura tradicional. Así Tyburn, el lugar central de ejecución de Londres en el siglo XVIII, es un ejemplo inmejorable del teatro del control de clase, por medio del terror del *ejemplo*. No es una metáfora abusiva describirlo como teatro: como tal se veía en la época y se prestaba una inmensa atención a la ceremonia de la ejecución y a la publicidad que se daba a los ejemplos.[23] En aquellos tiempos la publicidad dependía de los recursos locales: las multitudes que presenciaban la procesión hacia la horca, las habladurías que seguían en los mercados y los talleres, la venta de folletos con las «últimas palabras antes de morir» de las víctimas. A medida que, en este siglo, los medios de publicidad centralizada se han ampliado, tal vez una minúscula cantidad de terror puede producir un efecto incluso más grande: los recursos de una prensa de circulación masiva, de la radio o la televisión, magnifican el suceso, subiendo el control de volumen del terror. Pienso, por ejemplo, en el extraordinario impacto, sobre toda una nación, de la ejecución de dos individuos, los Rosenberg.

Puesto que en el siglo XVIII el estado no tenía estos recursos, se recurría a adoptar formas de terror agravado contra los infractores. Durante varios siglos el castigo decretado para determinados delitos no sólo entrañaba la ejecución, sino también la mutilación *post mortem* del cuerpo. Los cuerpos de los contrabandistas y los salteadores de caminos se colgaban de cadenas cerca del lugar de su delito para que se descompusieran hasta el esqueleto; los piratas se dejaban colgados en los muelles; las cabezas de los traidores se dejaban, durante varios años,

23. Véase Douglas Hay, «Property, Authority and the Criminal Law», en Douglas Hay, Peter Linebaugh y E. P. Thompson, eds., *Albion's Fatal Tree*, Londres, 1975.

colgadas de clavos sobre las puertas de las vías públicas más concurridas; y, más adelante, se adoptó el método más «racional» de dar los cuerpos de los asesinos y otros a los cirujanos como especímenes para la disección. Tal como ha demostrado Peter Linebaugh, los amigos de los condenados se amotinaron alrededor de la horca contra esta penalización agravada.[24] Pero sólo podemos comprender el ultraje que estos castigos provocaban si entendemos también que la mutilación del cuerpo (la negación de «cristiana sepultura») era verdaderamente un terror agravado, puesto que las autoridades estaban violando deliberadamente los tabúes populares más sensibles. Para comprender la naturaleza de esos tabúes —el respeto profundamente supersticioso por la integridad del cuerpo— Linebaugh ha tomado los datos relativos a las costumbres mortuorias de los recopiladores del folclore; y dándole un uso nuevo a estos datos ha transformado, a su vez, una información inerte y que sólo era de anticuario en un ingrediente activo de la historia social.

Espero que no sea necesario argumentar más a favor de una renovada atención hacia los materiales del folclore. No se trata de aprovechar este material de forma acrítica, sino de emplearlo selectivamente en el estudio de cuestiones que los primeros folcloristas a menudo pasaban por alto. Pero cuando ponemos en relación la historia social con la mucho más sofisticada disciplina de la antropología, entonces nos enfrentamos con claridad a dificultades teóricas mayores. Se supone algunas veces que la antropología puede ofrecer ciertos hallazgos, no acerca de sociedades concretas, sino acerca de la sociedad en general; que se han desvelado funciones o estructuras básicas que, por muy sofisticadas o enmascaradas que puedan estar en las sociedades modernas, todavía sirven de base a formas modernas. Pero la historia es una disciplina del contexto y del proceso; cada significado es un significado-en-contexto, y las estructuras cambian aunque viejas formas puedan expresar nuevas funciones o viejas funciones puedan hallar expresión en nuevas formas.[25] Como subrayaba Marc Bloch: «Para gran

24. «The Tyburn Riot against the Surgeons», *ibid.*, pp. 65-117.

25. Véase Keith Thomas, «History and Anthropology», *Past and Present*, n.° 24, 1963; E. P. Thompson, «Anthropology and the Discipline of Historical Context», *Midland History*, Universidad de Birmingham, I, n.° 3, primavera de 1972.

desesperación de los historiadores, los hombres olvidan cambiar su vocabulario cada vez que cambian sus costumbres», y esto es también cierto para el vocabulario de las formas rituales.[26]

Voy a ilustrarlo disintiendo de un pasaje de la obra de un historiador que, como yo, escribe dentro de la tradición marxista. Gareth Stedman Jones, en un sólido estudio del Londres proscrito a finales del siglo XIX,[27] ofrece un capítulo titulado «The deformation of the Gift». Analiza las actitudes de la clase media hacia la pobreza y la caridad y le vienen a mano conceptos de Weber y de Marcel Mauss. Estos conceptos permiten «entender de manera correcta ... el significado social de la donación caritativa»:

> En todas las sociedades tradicionales conocidas, la donación ha jugado una función central de mantenimiento de la posición social. A partir del trabajo de los sociólogos y los antropólogos sociales, es posible aislar tres rasgos estructurales que, en mayor o menor medida, son inherentes al acto de dar.

Estos son, primero, la idea de sacrificio —principalmente a Dios— o como un acto de gracia del dador. Segundo, las donaciones son símbolos de prestigio que implican subordinación en quien los recibe. Tercero, quien recibe un obsequio adquiere una obligación, por tanto, la donación «sirve como método de control social». Una vez estos puntos se han «entendido de manera correcta», Stedman Jones puede ofrecer un análisis de las actitudes de pobreza en Londres (y de la ideología de la Charity Organization Society) en términos de «la deformación de la donación», una deformación ocasionada por «la separación de clases» —la distancia social y geográfica entre ricos y pobres— que destruyó la «integridad original de las relaciones de donación», con sus «elementos de prestigio, subordinación y obligación».

Quiero examinar más detenidamente este argumento. En primer lugar, se sugiere que hay una relación constante, primitiva —«un acto

26. *The Historian's Craft*, Manchester, 1954, p. 35.
27. *Outcast London*, Oxford, 1971.

de dar»— que «en todas las sociedades tradicionales conocidas» tiene «tres rasgos estructurales». El primero de ellos no parece ser en absoluto un rasgo estructural. La idea de caridad como gracia, y de la santidad del mendigo —no en sí mismo, sino como un individuo cuya necesidad ocasiona la gracia del donante—, adquiere expresiones muy diferentes en contextos ideológicos y religiosos diferentes, incluso en sociedades tradicionales. Sobrevive en las sociedades modernas de formas variadas (por ejemplo, católica, hindú, budista). Aunque el protestantismo se resiste, en general, a esta idea (y su «deformación» o limitación drástica puede coincidir con la ascensión del capitalismo), puede volver a ella todavía, en época comparativamente reciente, como en el caso del «Old Cumberland Beggar» de Wordsworth:

> While from door to door,
> This old Man creeps, the villagers in him
> Behold a record which together binds
> Past deeds and offices of charity...[28]

Estoy más dispuesto a ver en términos estructurales los otros dos rasgos, puesto que prestigio, subordinación, obligación y control social entrañan una coincidencia entre las relaciones que supone el «acto de dar» y el contexto de estructuras sociales concretas que podrían (a pesar de cambios importantes) mantener todavía rasgos universales. Pero aún podemos preguntarnos: ¿por qué se les da prioridad heurística a estos rasgos, y sólo a ellos? ¿Se sugiere que existe algún nivel profundo de la estructura, revelado por los hallazgos antropológicos en el estudio de las sociedades «tradicionales», que debe ser previo a cualquiera de las funciones reveladas con posterioridad? Pues se pueden proponer con facilidad otros rasgos del acto de dar. Así la descripción ofrecida está vista «desde arriba», mientras que «desde abajo» se pueden revelar rasgos muy diferentes y más calculados. Es posible que el mendigo o el pobre deseen sacar todo lo que puedan del rico; saben que la negativa a dar limosna provoca culpabilidad en quien se niega y

28. Mientras de puerta en puerta / El viejo avanza penosamente, los aldeanos en él / Contemplan una historia que une / Hazañas pasadas y actos de caridad...

que la culpa es un terreno excelente para sembrar sutiles sugerencias de amenaza física o mágica. El que recibe la donación no necesita sentir obligación hacia el donante ni reconocer su prestigio, salvo en lo que merece necesariamente la deferencia asumida, y el grado de subordinación que asegura la caridad puede depender de un cálculo de ventajas.

De modo que ni siquiera parece que esos rasgos se vean de forma dialéctica. En cualquier relación entre ricos y pobres, la estructura siempre funciona en ambas direcciones, y la misma relación, cuando le damos la vuelta y la miramos al revés, puede presentar una heurística alternativa. Pero si se piensa en un contexto moderno definido —digamos la Inglaterra del siglo XVIII— el acto de dar puede sugerir otros rasgos. El prestigio (la reputación de «liberalidad») sigue estando muy presente: pienso en los elaborados obsequios de carne de venado y caza que los aristocráticos guardianes de bosques hacían a la *gentry* y al clero subordinados. Pero los «obsequios» de los ricos a los pobres se han vuelto sumamente complejos. Algunas donaciones están ya mediadas por las *Poor Laws* (Leyes de Pobres), un terreno continuo de conflicto, de disciplina y de protesta: ¿se puede incluir la forma sumamente característica de una disputa entre los inspectores de dos parroquias adyacentes, ambos ansiosos por expulsar a la otra a un pobre enfermo o a una mujer pobre embarazada, en cualquiera de los tres rasgos de Stedman Jones? Otras donaciones, como las del soborno de electores, son una forma directa e indiscriminada de compra de influencias. Donaciones como el pago en especie de los granjeros a sus jornaleros o los «*vails*» a los criados (es decir, regalos de ropa, comida o «propinas» que hacían los visitantes de la casa grande) son también medios directos de reducir los salarios en dinero y de reforzar la dependencia y la subordinación. Y tal vez las donaciones más importantes de todas —la caridad y los alimentos subvencionados en épocas de escasez— son (como he argumentado en otro lugar)[29] las que los po-

29. E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present*, febrero de 1971 (hay trad. cast.: «La economía "moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», en E. P. Thompson, *Costumbres en común*, *op. cit.*, pp. 213-293).

bres consiguen forzando directamente a los ricos por medio de una práctica altamente desarrollada de motín y de amenaza de motín, una práctica que tiene características estructurales propias. Y, para acabar, quedan ejemplos de generosidad no calculada que pertenecen a una tradición minoritaria de paternalismo benevolente que, aunque se puede poner en relación con esos tres rasgos estructurales, tal vez, si la sometemos a un examen minucioso, no entre por completo en ellos. Por ejemplo, los vecinos que, en Navidad u otras festividades, daban comida y bebida a sus prójimos más pobres, tal vez expresaban otras solidaridades (¿«estructurales»?) de la comunidad que nos llevan a un terreno de análisis diferente.

En resumen, si existe alguna constante —«la donación»— debemos decir que se «deformó» por completo en el siglo XVIII. La explicación de Stedman Jones sugiere una constante que se rompe súbitamente en el Londres de la década de 1860. Por este motivo su explicación omite (entre otros temas) la disolución, por parte de los Tudor, de las obras benéficas de la Iglesia, las *Poor Laws* isabelinas, la descarada apropiación de fundaciones por parte de los intereses privados en el siglo XVIII, la compleja relación estructural entre ricos y pobres puesta de manifiesto por los motines de subsistencia, la crisis de alcance nacional que supusieron las *Poor Laws* de 1934, etc. Pero incluso en el caso de que revisara su explicación y extendiera el proceso de deformación, seguiría manteniendo mi objeción central. No existe este «acto de dar» constante con características constantes que se pueda aislar de los contextos sociales concretos: en verdad, la *estructura* se debe encontrar en la concreción histórica del «*conjunto* de relaciones sociales» y no en un ritual o forma particular aislada de aquéllas.[30] En la historia se originan nuevas características y la organización estructural de características en relación al conjunto cambia a medida que la estructura de las sociedades cambia. Este modo de trasponer hallazgos antropológicos a la historia es equivocado.

Sin embargo, en el momento de decirlo, mi crítica parece poco generosa. No se trata sólo de que he puesto un peso indebido en un sugerente pasaje de dos páginas de la obra de este historiador, que nun-

30. Véase la Sexta Tesis sobre Feuerbach de Marx.

ca le dio este peso, es también que al introducir un modelo sincrónico del «acto de dar», Stedman Jones logra hacernos ver de un modo nuevo la relación que entraña la caridad en la década de 1860, y provoca también reflexiones comparativas generalizadas relativas a las funciones de la caridad en contextos históricos diferentes. Se han escrito muchas historias de la beneficencia o de las *Poor Laws* en las que apenas se pone de relieve la cuestión crítica del prestigio, la subordinación y el control social (o, como prefiero llamarlo, el control de clase). En el peor de los casos, se presenta enteramente a los donantes en los términos de las intenciones, la autoimagen y las justificaciones ideológicas que ellos manifiestan. Tal vez Stedman Jones haya ofrecido una explicación demasiado metódica. Pero al inducir este tipo de reflexión ha abierto el camino a un análisis serio de nuevo tipo. Por eso mi crítica debe ser inadecuada. Si bien no debemos trasponer los descubrimientos sincrónicos de este modo —como tipos ideales, funciones constantes, estructuras universales profundas— difícilmente podremos descubrir las interioridades de un contexto particular sin tener algún tipo de tipología como esta para aplicarle y para ponerla en discusión.

Me he visto obligado a reflexionar sobre ello en mi trabajo cotidiano sobre las «cencerradas» o *charivari*.[31] En este caso examino otro ritual «fronterizo» que da luz sobre las normas. Los rituales exponen a algunos individuos que han cometido ofensas contra las normas de la comunidad a las formas más públicas de insulto, humillación y algunas veces ostracismo: hacer cabalgar a las víctimas sobre un asno o un poste, quemarlas en efigie, tocar ante sus *cottages* «música» estridente con latas, cuernos de animales, etc., y recitar rimas obscenas tradicionales. He argumentado que estas formas tienen importancia, no —como ha sugerido Lévi-Strauss— como estructuras universales, sino precisamente porque las funciones inmediatas de los rituales cambian. Los tipos de infractores expuestos a las cencerradas no son los mismos de un país a otro, o de un siglo al siguiente. De modo que, una vez más, he tenido que resistirme a un hallazgo antropológico según el cual el *charivari* tiene una función o significado transcultural

31. E. P. Thompson, «"Rough Music": Le Charivari anglais», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, marzo-abril de 1972.

constante.[32] Por tanto, la importancia de estos rituales reside en el hecho de que, puesto que identifican qué tipos de conducta (sexual, marital, público) incurren en el ultraje a la comunidad, ofrecen a su vez un indicador de las normas de aquella comunidad.

Pero, aun así, siento la necesidad de la guía en muchos aspectos de la antropología social; y de mucha mayor pericia en la disciplina de la que yo poseo. Aunque lo que contienen las formas cambie, las formas siguen siendo importantes; y las formas en ellas mismas despliegan simbolismos que se derivan del sistema cognitivo oculto de la comunidad. (La expulsión del mal o del «otro» por medio del ruido estridente es uno de los modos simbólicos más constantes y más antiguos.) Al igual que Stedman Jones necesita pensar acerca del «acto de dar», yo necesito pensar acerca del acto del ostracismo, de la expulsión del «otro», de las formas en que se pone un límite a una norma. De esta forma, el diálogo con la antropología llega a ser una necesidad insistente.

Debo disculparme porque todos los ejemplos que he dado están sacados exclusivamente de materiales ingleses. Intentar una traducción a los términos de la India sería sólo poner de manifiesto mi propia ignorancia. Debo dejar la traducción a quienes me escuchan. Me han dicho que el *charivari* es muy conocido también en la vida de los pueblos de la India, y que el ritual de avergonzar haciendo cabalgar un asno probablemente sobrevive todavía en algunas zonas del norte de la India. No dudo de que las antiguas tradiciones de la caridad y de la mendicidad ritual en la India ofrecen ejemplos de mediaciones sociales que requieren una recuperación más delicada y un análisis más sutil que el que yo he ofrecido. Y, por supuesto, los tipos de fuentes que debemos utilizar serán diferentes. Pero sospecho que tanto los historiadores británicos como los indios nos encontramos con un problema similar en el hecho de que quienes registraron los datos que debemos emplear con frecuencia dejaron de penetrar en el sentido de lo que registraban. No es necesario hacer nuevos comentarios sobre la gran distancia de clase que tenía la *gentry* británica cuando miraba hacia la gente común de su propio país o de otros. Pero a menudo se indica que

32. Véase C. Lévi-Strauss, *Mythologiques. I. Le Cru et le Cuit*, París, 1964.

la tradición brahmánica tampoco penetraba en muchas ocasiones en todos los significados de la cultura de los indios pobres.[33] Para los gobernantes británicos, las defensas de estos pobres se veían a menudo como pasividad o «fatalismo». Pero dentro de ese fatalismo puede haber estado oculta una sabiduría de la supervivencia: como dice el proverbio chino: «No ayudes en el carro grande, sólo conseguirás llenarte de polvo», o, como dicen en el norte de la India: «Lo que se escupe al cielo cae en la propia boca».[34]

Si bien necesitamos este diálogo con la antropología, todavía hay algunos problemas con respecto a la forma en que se puede llevar a cabo. La ecuación viene con facilidad a la mente: al igual que la historia económica presupone la disciplina de la economía, la historia social (en su examen sistemático de las normas, las expectativas, los valores) debe presuponer la disciplina de la antropología social. No podemos estudiar los rituales, las costumbres, las relaciones de parentesco, sin detener el proceso de la historia de vez en cuando, y someter los elementos a un análisis estructural estático y sincrónico.

Digamos que hay cierta verdad en esta ecuación. Pero sigue siendo un poco demasiado fácil. La economía y la historia económica se desarrollaron en una estrecha asociación intelectual. Pero más recientemente a la historia social emergente se le ha ofrecido (o, más a menudo, ha tenido que pedir frente a cierta indiferencia) una asociación con disciplinas sociales que, en parte, son explícitamente antihistóricas: pensemos en la influencia de Durkheim, Radcliffe-Brown, Talcott Parsons y Lévi-Strauss. Además, cierta antropología social es también antieconómica, o, más exactamente, no culpable de las categorías económicas avanzadas. Es decir, aunque tiene en cuenta la «vida material» en el nivel que trata Fernand Braudel,[35] su contenido tradicional la hace poco convincente, y algunas veces activamente resistente, con respecto a las «economías». Pero no podemos desear contemplar un

33. Véanse los comentarios autocríticos de M. N. Srinivas sobre las limitaciones de «una visión de casta alta de la sociedad popular», *The Remembered Village*, pp. 197-198 *et passim*.

34. S. K. Srivastava, *op. cit.*, p. 279.

35. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, Londres, 1973.

«avance» en la historia social sistemática que se adquiera sólo volviendo la espalda a la historia económica. Y, por último, la historia socioeconómica tiene ya sus propios conceptos y categorías —y entre ellos, y de capital importancia en la tradición marxista, los conceptos de capitalismo, de ideología y de clase social— que son conceptos históricos, surgidos del análisis del proceso diacrónico, de regularidades de comportamiento repetidas a lo largo del tiempo, y que por esta razón a menudo encuentran resistencia, e incluso poca comprensión deliberada (como en el caso de la clase), por parte de las disciplinas sincrónicas.

Con ello quiero subrayar que, aunque se debe alentar una relación entre la antropología social y la historia social, ésta no puede ser *cualquier* tipo de relación. Se necesita una tercera parte como casamentera, a la cual se le da generalmente el nombre de filosofía. Si intentamos reunir partes de las disciplinas estableciendo «citas a ciegas» —introduciendo la historia econométrica positivista en el estructuralismo de Lévi-Strauss, o la historiografía marxista en la sociología de Talcott Parsons— entonces podemos estar completamente seguros de que no habrá consumación.

Los estudiosos de cada una de las disciplinas lo reconocen de manera creciente. Pero cuando llegamos a este punto, debemos abandonar la pretensión de hablar por nuestra disciplina como un todo y sólo podemos hablar de nuestra posición dentro de ella. En mi propio caso, debería definir mi relación con la tradición marxista. No podría utilizar ciertos conceptos sociológicos familiares a menos que se les diera, primero, una nueva ambivalencia dialéctica: un «acto de dar» se debe ver simultáneamente como un «acto de recibir», un consenso social como una hegemonía de clase, el control social (muy a menudo) como control de clase, y algunas normas (pero no todas) como necesidades. Pero, del mismo modo, si quiero llevar a cabo una confluencia, no con la «antropología social», sino con una antropología marxista, estoy convencido de que debo abandonar aquel concepto curiosamente estático, «base» y «superestructura», que en una tradición marxista dominante identifica «base» con economía y afirma una prioridad heurística a las necesidades y el comportamiento económico por encima de las normas y los sistemas de valores. Podemos además afirmar que «el ser social determina la conciencia social» (una afirmación que to-

davía reclama un examen y una calificación escrupulosos), mientras dejamos abierta a la investigación común la cuestión de hasta qué punto es significativo, en cualquier sociedad dada, describir el «ser social» independientemente de las normas y las estructuras cognitivas primarias, así como las necesidades materiales, alrededor de las cuales se organiza la existencia.

Podemos acabar examinando este problema con un poco más de atención. El materialismo histórico, en general, se ha atenido a un modelo fundamental de sociedades que, para el objeto de análisis, se puede ver como estructurado de forma horizontal según una base y una superestructura. El método marxista ha dirigido la atención primero al modo de producción y sus correspondientes relaciones productivas, y esto se interpreta comúnmente como la revelación de un determinismo «económico» último. Este modelo ha sido empleado a menudo con gran sutileza por los historiadores que han tenido en la mente advertencias como las de Engels en su famosa carta a Bloch.[36] En años recientes se ha hecho un renovado énfasis sobre la interacción recíproca de la base y la superestructura, sobre la «autonomía relativa» de elementos de la superestructura, y en que la determinación sólo es «en última instancia» económica. Y se han dado algunos refinamientos y modificaciones adicionales a la noción de «determinación».

Lo que, no obstante, es radicalmente equivocado es la analogía, o la metáfora, de la que partimos y también el empleo de una categoría demasiado estrecha, «economía». El mismo Marx no empleaba con frecuencia esta analogía, aunque lo hizo una vez en un resumen de su teoría importante desde el punto de vista crítico, que ha demostrado tener influencia.[37] Pero deberíamos recordar que, de vez en cuando, recurría a analogías completamente diferentes para el proceso histórico.

Así en los *Grundrisse* escribió:

> En todas las formas de sociedad hay una producción determinada que asigna a todas las demás su rango e influencia, y cuyas circunstan-

36. Engels a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890; a Mehring, 14 de julio de 1893: *Marx-Engels Selected Correspondence*, Londres, 1936, pp. 475-477, 510-513.
37. En la introducción a la *Crítica de la economía política*.

> cias, por lo tanto, asigna también a todas las demás circunstancias su rango e influencia. Es una iluminación general en la que se sumergen todos los demás colores y que los modifica en su particularidad. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que destacan en él.[38]

Lo que se subraya en este párrafo es la simultaneidad de expresión de las relaciones productivas características en *todos* los sistemas y áreas de la vida social más que cualquier noción de primacía (más «real») de lo «económico» que vea las normas y la cultura como un «reflejo» secundario de lo primario. Lo que pongo en cuestión no es la centralidad del modo de producción (y las relaciones de poder y propiedad correspondientes) en cualquier comprensión materialista de la historia. Pongo en cuestión —y los marxistas, si quieren tener un diálogo honesto con los antropólogos, *deben* ponerla en cuestión— la idea de que es posible describir un modo de producción en términos «económicos», dejando de lado como secundarios (menos «reales») las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza ese modo de producción. En la cabeza se puede hacer una división teórica arbitraria como ésta, entre base económica y superestructura cultural, y durante un tiempo puede quedar bien en el papel. Pero sólo es un argumento en la cabeza. Cuando volvemos al examen de cualquier sociedad real descubrimos rápidamente, o deberíamos descubrir, la futilidad de intentar imponer divisiones de este tipo. Los antropólogos, incluyendo los antropólogos marxistas, han insistido durante mucho tiempo acerca de la imposibilidad de describir la eco-

38. La traducción de este fragmento está extraída de Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse,* I*)*, edición dirigida por Manuel Sacristán Luzón, traducción de Javier Pérez Royo, Barcelona, Crítica (Las obras de Marx y Engels, 21), 1977, p. 30. El original inglés que cita Thompson es el siguiente: «In all forms of society it is a determinate production and its relations which assign every other production and its relations their rank and influence. It is a general illumination in which all other colours are plunged and which modifies their specific tonalities. It is a special ether which defines the specific gravity of everything found in it». La nota que Thompson puso a esta cita es la siguiente: Para una traducción ligeramente diferente, véase Karl Marx, *Grundrisse*, Edición de Penguin, 1973, pp. 106-107. *(N. de la T.)*

nomía de las sociedades primitivas independientemente de los sistemas de parentesco según los cuales éstas se estructuran, y las obligaciones y reciprocidades del parentesco que tanto las normas como las necesidades confirman e imponen.[39] Pero es igualmente cierto que en las sociedades más avanzadas las mismas distinciones tampoco son válidas. No podemos siquiera empezar a describir la sociedad feudal o capitalista en términos «económicos» de forma independiente de las relaciones de poder y dominación, los conceptos de derecho de uso o propiedad privada (y las leyes correspondientes), las normas aprobadas y las necesidades creadas por la cultura características del modo de producción. Ningún sistema agrario podría continuar por un solo día sin complejos conceptos de derechos de uso y acceso y de propiedad: ¿dónde situamos estos conceptos, en una «base» o en una «superestructura»?[40] ¿Dónde situamos las costumbres relativas a la herencia —patrilineal o matrilineal, divisible o indivisible— que se transmiten tenazmente de formas no «económicas» y, sin embargo, influyen profundamente en la historia agraria?[41] ¿Dónde situamos los acostumbrados ritmos de trabajo y ocio (o fiesta) de las sociedades tradicionales, ritmos intrínsecos al mismo acto de la producción y que, no obstante, a menudo están ritualizados, tanto en las sociedades hindúes como católicas, por las instituciones religiosas y según creencias religiosas? No existe forma alguna en la que encuentre posible describir la disciplina de trabajo puritana o metodista como un elemento de la «superestructura», para luego situar el trabajo en sí mismo en una «base» en algún otro lugar.

Por muy sofisticada que sea la idea y aunque en muchas ocasiones se haya utilizado de forma sutil, la analogía de base y superestructura es radicalmente deficiente. No tiene solución. Lleva incorporada una tendencia a conducir la mente hacia el reduccionismo, o hacia un determinismo económico vulgar, al separar las actividades y los atributos

39. Véase, por ejemplo, Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge, 1977; Jack Goody, *Production and Reproduction*, Cambridge, 1976.

40. Este aspecto se argumenta de manera más desarrollada en E. P. Thompson, *Whigs and Hunters*, Londres, 1975, pp. 258-269.

41. Véase Goody, Thirsk y Thompson, eds., *Family and Inheritance*.

humanos y situar unos (como la ley, las artes, la religión, la «moralidad») en una superestructura, otros (como la tecnología, la economía, las ciencias aplicadas) en una base, y dejar todavía otros (como la lingüística, la disciplina de trabajo) flotando tristemente por en medio. En este sentido tiene una tendencia a entrar en una alianza con el pensamiento utilitario y positivista: es decir, con las posiciones centrales, no de la ideología marxista, sino de la burguesa. Se puede crear la buena sociedad (como en la teoría estalinista) simplemente construyendo una «base» de industria pesada; una vez dado esto, la superestructura se construirá ella misma de algún modo. La forma (althusseriana) más reciente, con su acento en la «relativa autonomía» y en «la determinación en última instancia», no resuelve los problemas del materialismo histórico y cultural, sino que los relega o evade. Puesto que la hora solitaria de la última instancia nunca suena, podemos al mismo tiempo alabar piadosamente la teoría y darnos el permiso de ignorarla en la práctica.

No soy, por supuesto, el primer marxista que ha manifestado estas objeciones.[42] Ciertamente, hoy las objeciones son tan visibles que uno desearía que más de uno de nuestros compañeros marxistas escuchara el debate con atención antes de husmear el aire en busca de la «herejía». Si la existencia continuada de un sistema de pensamiento histórico y político vivo depende de mantener una analogía desafortunada, tiene que entrar en crisis en algún momento. El problema de la categoría de «economía» plantea nuevos problemas. Todos pensamos que sabemos qué queremos decir cuando empleamos el término, pero los historiadores no necesitan el recordatorio de que se trata de un término con una evolución comparativamente reciente. En la Inglaterra del siglo XVIII, todavía se podía usar «economía» para significar la regulación y el ajuste de todos los asuntos de una familia (y, por analogía, de

42. Durante muchos años Raymond Williams ha estado insistiendo en objeciones similares: véase su muy lúcido tratamiento de los problemas relativos a la base/superestructura y a la determinación en *Marxism and Literature* (Oxford, 1977). He expresado de forma más extensa mis propias objeciones en «The Peculiarities of the English», *Socialist Register*, 1965 (Merlin Press, Londres, 1965) y «An Open Letter to Leszek Kolakowski», *Socialist Register*, 1973.

un estado), sin una referencia concreta a que sólo se tratase de los asuntos materiales y financieros que hoy designaríamos como «económicos». Si miramos la historia británica anterior, u otras sociedades en estadios de desarrollo muy distintos, encontramos que «economía», en el sentido moderno, es una idea para la que no existe una palabra ni un concepto que le corresponda con exactitud. Los imperativos religiosos y morales permanecen inextricablemente entremezclados con las necesidades económicas. Uno de los delitos contra la humanidad que se han cometido en la sociedad de mercado plenamente desarrollada, y dentro de su ideología, ha sido, precisamente, definir todas las relaciones sociales coercitivas como «económicas», y sustituir los vínculos afectivos por los vínculos más impersonales, pero no menos coercitivos, del dinero.

De ello se deduce que las categorías «económicas» de explicación, que pueden ser adecuadas para las sociedades industrializadas, a menudo son menos adecuadas para comprender las sociedades anteriores. Esto no significa, por supuesto, argumentar que no puede haber una historia económica válida de las sociedades preindustriales o precapitalistas, sino hacer que tengamos presente que las expectativas y las motivaciones de la gente que vivía entonces no se pueden entender en términos económicos anacrónicos. Dentro del mismo capitalismo industrial reaparece el mismo problema de una forma más sutil. Cuando Marx atacó la economía política burguesa dominante de su época, con sus supuestos esenciales con respecto a la naturaleza del hombre económico codicioso, les contrapuso el proletariado, u hombre económico explotado, que estaba destinado a convertirse, a través de la lucha económica, en hombre revolucionario. Pero aunque éste no fuera todo el significado que Marx quería expresar, influyó profundamente en un economicismo de las teorías y las estrategias de los pensadores y los partidos marxistas subsiguientes. Olvidaron demasiado a menudo el delito previo del capitalismo al definir todas las relaciones en términos absolutamente económicos. Y de hecho, encontramos que los valores antagónicos vienen a ser una crítica general del «sentido común» del poder.

Por cambio involuntario quiero decir aquellos cambios ulteriores en la tecnología, la demografía, etc. (la «vida material» de Braudel:

nuevos cultivos, nuevas rutas comerciales, el descubrimiento de nuevas reservas de oro, los cambios en la incidencia de las epidemias, los nuevos inventos mecánicos) cuyas consecuencias involuntarias afectan el modo de producción mismo y alteran sensiblemente el equilibrio de las relaciones productivas. Tal vez esto último se puede ver todavía como un cambio en la «base». Pero tales cambios involuntarios nunca han reestructurado o reorganizado espontáneamente un modo de producción; tal vez han traído a la escena nuevas fuerzas, han alterado el equilibrio de poder y riqueza entre diferentes clases sociales, pero la reestructuración consiguiente de las *relaciones* de poder, de las formas de dominación y de organización social, siempre han sido el resultado de la lucha. El cambio en la vida material determina las condiciones de aquella lucha y algo de su carácter, pero el resultado concreto sólo está determinado por la misma lucha. Esto significa que el cambio histórico tiene lugar, no porque una «base» dada deba dar lugar a una «superestructura» correspondiente, sino porque los cambios en las relaciones productivas son *experimentados* en la vida social y cultural, refractados en las ideas de los hombres y en sus valores y razonados a través de sus acciones, sus elecciones y sus creencias.

En mi propio trabajo he encontrado que no puedo manejar ni las congruencias, ni las contradicciones del proceso histórico más profundo sin prestar atención a los problemas que los antropólogos revelan. Soy perfectamente consciente de que otros historiadores hace tiempo que han llegado a la misma conclusión y de que ellos no han creído necesario justificar su ampliación de los métodos y recursos históricos con este tipo de disquisición teórica. Yo lo he intentado únicamente porque me parece que los historiadores de la tradición marxista han mostrado cierta renuencia a promover esta necesaria ampliación; y parece que esta renuencia se debe a una ulterior resistencia teórica que se asienta en una idea demasiado estrecha de la «economía» y en el uso de una analogía desafortunada. Si he contribuido a identificar dónde reside la dificultad, entonces he cumplido mi objetivo. Si no ha sido así, deben perdonarme por pensar en voz alta.



EL ENTRAMADO HEREDITARIO: UN COMENTARIO[1]

Los ensayos presentados en el volumen del que, originalmente, formaba parte este capítulo nos han hablado mucho del tejido social de comunidades determinadas y de ciertas relaciones existentes en su interior, que ejemplifican las prácticas hereditarias. Hemos aprendido menos, quizá, sobre su desarrollo en el tiempo, ya que las intenciones de los sistemas hereditarios, como en otras cuestiones, ofrecen a menudo conclusiones muy diferentes a las proyectadas. Si diseccionamos los sistemas hereditarios en condiciones de estasis, el pensamiento puede llegar a aceptar una falacia que, en horas de vigilia, conocemos perfectamente como falsa, y es que aquello que se hereda permanece como constante histórica: «propiedad», «pertenencia» o, más sencillamente, «la tierra», tierra que, a fin de cuentas, pasaba en efecto de generación en generación, que podemos aún pisar, que puede aún hoy ser dedicada en gran medida al mismo tipo de cultivo, o madera, o ganado, que hace trescientos años.

Naturalmente sabemos que esta constancia es ilusoria. En térmi-

1. «The Grid of Inheritance: a Comment», en E. P. Thompson, Jack Goody y Joan Thirska, *Family and Inheritance*, Cambridge University Press, Londres, 1976, cap. 9, pp. 328-360. Estos comentarios están basados en los trabajos siguientes: para las zonas de bosque de Berkshire y Hampshire del este, *Whigs and Hunters*, Londres, 1975, y para algún otro de los aspectos de las costumbres del siglo XVIII, «Common Right and Enclosure», *Customs in Common*, Londres, 1991. En cualquier caso, aquí se proponen muchos puntos como preguntas, que necesitan más investigación, más que como conclusiones.

nos de tierras lo que se transmite a través de los sistemas hereditarios es con mucha frecuencia no tanto la propiedad de las mismas como la propiedad en usufructo, o un lugar dentro de una compleja gradación de derechos coincidentes de aprovechamiento. Es la tenencia —y en ocasiones las funciones y roles que conlleva la misma— lo que se transmite. Quizá podamos dirigir algo de luz al pasado para iluminar lo que se transmitía, examinando algunos aspectos de la descomposición de ciertos tipos de tenencia en la Inglaterra del siglo XVIII.

Es difícil calcular la proporción de tierras gobernadas por *copyhold*[2] u otra clase de tenencia dependiente en los años que van de la Restauración a mediados del siglo XVIII, período que se acepta generalmente como clásico en la rápida decadencia del *yeoman*. Recordemos que hay que calcular dos cifras totales diferentes: acres y labradores. No es difícil encontrar, a comienzos del siglo XVIII, señoríos en los cuales las dimensiones medias de las tenencias dependientes eran pequeñas, de modo que la cantidad de acres en libre arrendamiento o tierra no sujeta a rentas señoriales dependientes superaba con mucho a la cantidad en *copyhold*, pero en el cual el número total de campesinos dependientes superaba al número de arrendadores libres o tenentes *at will*.[3] El hecho es importante, puesto que el historiador económico puede considerar que las claves del proceso expansivo agrario se encuentran en el sector «libre», mientras que el historiador social puede creer que los horizontes psicológicos y las expectativas de la mayoría de la comunidad agraria se encontraban aún en el sector dependiente.[4]

2. Tenencia de tierras que forman parte de un señorío «a voluntad del señor de acuerdo con la costumbre del *manor*» por la posesión de una copia del documento guardado en el tribunal señorial. *(N. de la T.)*

3. Se refiere a una propiedad tenida por el tiempo que desee el propietario o arrendador, y de la que el tenente puede ser expulsado en cualquier momento: tenencia «a voluntad». *(N. de la T.)*

4. Puesto que mucha de la misma tierra en *copyhold* se subarrendaba en arrendamiento señorial, es muy posible que sea cierto que el arrendamiento en el siglo XVIII por rentas abusivas «hubiera en gran medida desplazado todos los demás tipos de tenencia» (Eric Kerridge, *Agrarian Problems in the Sixteenth-Century and After*, Londres, 1969, p. 46). Pero el número de tenentes dependientes ocupantes siguió siendo importante y no debemos perderlos de vista.

Sin intentar una estimación cuantitativa será suficiente, para este comentario, subrayar que la supervivencia de la tenencia dependiente hasta el siglo XVIII era muy considerable: en gran cantidad de señoríos particulares, en tierras de la Iglesia y pertenecientes a los colegios, en tierras de la corona, zonas de bosque, etc.[5] Tengo también la impresión de que hubo, desde 1720 en adelante, cierta renovación de una meticulosa observancia judicial, y una considerable actividad en el campo del derecho consuetudinario. Todo ello no tenía nada que ver con una «reacción» no localizada o con sentimientos anticuarios. La costumbre establecida de los señoríos era examinada cuidadosamente bajo distintas perspectivas por intendentes y abogados, cuyos patronos veían la propiedad de modo diferente y más comercializable. Donde la costumbre impedía los arrendamientos abusivos, los derechos de aprovechamiento «marginales» —madera, derechos minerales, piedra, turba y turberas— adquirían incluso mayor importancia para el señor ansioso de aumentar sus ingresos. En general el progreso agrícola y el aumento de la economía de mercado significaron que los derechos de aprovechamiento establecidos por la costumbre tenían un equivalente en metálico de más valor que anteriormente, de poder arrancarlos de su contexto sociológico y tenencial.

A pesar de la consolidación legal de los derechos de *copyhold* a finales de los siglos XIV y XV, éstos no fueron por supuesto absolutos. Aun cuando el *copyhold* pudiera venderse, hipotecarse, legar en cualquier sentido (aunque no de acuerdo con la costumbre de todos los señoríos), podía aún ser confiscado por felonía y desperdicio, y en ocasiones se confiscaba bajo estos términos.[6] Las tenencias no aseguradas

5. Utilizaré aquí el término «tenencia dependiente» en un sentido general (y sociológico) más que uno preciso (y legal). El *copyhold* no se tenía necesariamente de acuerdo con la costumbre del señorío, mientras que los arrendamientos *beneficial* [de o pertenecientes al usufructo de la propiedad: disfrute del usufructo *(N. de la T.)*] no eran, según las leyes, tenencias dependientes establecidas por la costumbre, aunque los señoríos de la Iglesia y colegiados estaban de hecho sujetos con frecuencia a prácticas consuetudinarias. Véase Kerridge, *op. cit.*, cap. 2, para una lúcida discriminación entre formas de tenencia, que (sin embargo) otorga prioridad a las definiciones legales sobre las prácticas consuetudinarias.

6. Así, por ejemplo, el Court Baron de Uphaven (Wilts.), 20 de octubre de 1742; el *copyhold* de Rinaldo Monk de un *cottage* confiscado por el señor, habiendo sido

mediante testamento o línea hereditaria de descendencia clara podían, según la costumbre del señorío, volver a manos del señor. Donde predominaban las tenencias por vida, como en parte de la Inglaterra occidental, el siglo XVIII pudo presenciar una mayor inseguridad de las mismas. Estas tenencias eran *copyhold* (en el sentido de que se tenían por una copia del documento judicial), pero siguieron siendo tenencias *at will* y estando sujetas a cargas de acceso arbitrarias al comienzo de nuevas vidas.[7] Quizá este tipo de tenencia insegura estaba incrementándose.[8] Cuando las cargas eran verdaderamente arbitrarias podían imponer, de forma efectiva, la inseguridad de la tenencia: así en Whiston y Clames (Worcs.) se informó en 1825 de que «los tenentes dependientes han sido *copyholders* por herencia hasta los últimos cien años. Pero durante muchos años los tenentes han estado sometidos a cargas a placer del señor; y algunos han dejado que su herencia se transmitiera por encima de sus cabezas, por faltarles capacidad para pagar tan grandes cargas como les exigían o para tratar de sus derechos con los señores».[9] En otros señoríos de Worcestershire hay una tensión evi-

aquél condenado por felonía y desahuciado: PRO, T.S. 19.3. La confiscación por desperdicio (a menudo arreglada mediante el pago de una multa) es más corriente.

7. En un *copyhold* hereditario, incluso las cargas no especificadas deben ser «razonables»; una definición que quedó establecida por la ley aproximadamente en las rentas «mejoradas» de dos años. Pero un *copyhold* a voluntad del señor no limitaba las cargas con esta racionalidad legal (R. B. Fisher, *A Practical Treatise on Copyhold Tenure*, Londres, 1794, pp. 81-82, 90). La renta mejorada de seis o siete años podía cobrarse en tales casos, «la única alternativa que tiene el tenente es pagar la carga, o dejar que la propiedad se pierda».

8. R. B. Fisher, que era intendente de Magdalen College, afirmaba escribir a partir del conocimiento práctico de usos señoriales en numerosas partes del país: Coke había escrito sólo sobre «*copyholds* puros y auténticos» pero «en este momento existe una cierta especie bastarda ... una tenencia en *copyhold*», es decir, *copyhold* vitalicio que podía encontrarse «en múltiples señoríos del reino». Hasta qué punto era esta «especie bastarda» una creación reciente, hasta qué punto indicaba una degeneración del *copyhold* «puro» es algo que sólo podría saberse con muchos estudios locales (*ibid.*, pp. IV, 14-15, 90).

9. Charles Watkins, *A Treatise on Copyholds*, 1825[4], II, pp. 549-550. Es difícil fechar las costumbres reunidas por el editor de Watkins para las 100 páginas del apéndice III de la 4.ª edición. Algunas de las costumbres citadas datan del siglo XVII o ante-

dente entre «costumbre» en el sentido de prácticas y expectativas, y «costumbre» como imposición en términos legales. En Hartlebury la costumbre es «conceder el tiempo de una vida en posesión y tres con derecho de sucesión, y alternar y cambiar a voluntad del señor; cuando tres vidas han pasado, el señor puede otorgar la propiedad a quien le plazca; aunque los tenentes tienen derecho a la primera oferta».[10]

Pero, en general, las tenencias dependientes en el siglo XVIII parecen empezar a escasear mediante un proceso de desgaste más que por un ataque frontal de los terratenientes y el derecho. (Puesto que muchos de los mismos terratenientes sustanciales tenían intereses en *copyhold*, por compra o herencia, la forma de tenencia no era de ningún modo limítrofe con los intereses del *yeoman* o el agricultor.) Si el señor o su intendente veían alguna ventaja en recuperar la tierra, bien para ofrecerla nuevamente en arrendamiento señorial o anticipándose al cerramiento, tenían posibilidades de acelerar el proceso. Se podían imponer las cargas de acceso o renuncia con respecto a las rentas nuevas en lugar de las establecidas por la costumbre, y esto podía acortar la carrera del *copyholder* hacia el endeudamiento. El *copyhold*er bien situado podía exigir igual seguridad de tenencia que el libre arrenda-

riormente, pero otras, incluyendo la mayor parte de las costumbres de Worcestershire, parecen haber sido enviadas por un corresponsal en un intento de describir prácticas contemporáneas o muy recientes.

10. *Ibid.*, II, p. 553. En Tebberton la costumbre según fue presentada en 1649 era: «El señor ha solido siempre otorgar el *copyhold* por tres vidas en posesión y tres en reversión», siendo las cargas arbitrarias; pero el corresponsal de Watkins observa que «últimamente el señor ha concedido sólo dos vidas en posesión y dos en reversión, que no supone un ataque a la antigua costumbre, puesto que las concesiones se hacen enteramente a placer del señor». Un comentario sobre el caso de Broadwas quizá generalice la experiencia de inseguridad en un cierto número de señoríos de Worcestershire: «Estas tenencias serviles son inconsistentes con la época actual; y causan mala voluntad hacia los señores, e intranquilidad a muchos hombres honrados» (*ibid.*, II, pp. 546, 564). Es interesante observar que el único ejemplo de malos tratos de un *copyhold*er que Kerridge, después de sus amplias investigaciones, puede confirmar como al menos «una alegación que encontró cierto apoyo» se refiere a tenentes del Deán y del Cabildo de la catedral de Worcester que fueron forzados, a principios del siglo XVII, a aceptar arrendamientos por años en lugar de *copyhold*s hereditarios (Kerridge, *op. cit.*, p. 83).

dor. Pero no podía en ningún caso pedir *mayor* seguridad. Ambos estaban igualmente sujetos a los caprichos de situaciones económicas o familiares que podían obligarles a hipotecar sus tierras y amontonar deudas sobre las cabezas de sus hijos. Y, cuando analizamos sistemas hereditarios, no debemos olvidar que una de sus funciones de importancia en ciertas sociedades campesinas y de pequeños tenentes consistía precisamente en ser garante, a través de las generaciones, de la seguridad del interés del terrateniente o el prestamista sobre la deuda del labrador.

Se cree a menudo que la tenencia dependiente o consuetudinaria está definida, sólo en el aspecto legal, en el derecho de precedentes. Pero la costumbre también tuvo siempre una dimensión sociológica, así reconocida en el derecho por la reserva «de acuerdo con la costumbre del *manor*». Esto puede quizá percibirse mejor en el mundo intermedio de tenencias de la Iglesia y colegiadas. Éstas no tenían la seguridad del *copyhold*, ni pueden considerarse tenencias *at will*. La definición no es legal sino de usos consuetudinarios. El historiador de las finanzas del St. John's College, Cambridge, comenta (sobre el siglo XVII y comienzos del XVIII):

> Por algún motivo, el Colegio parece durante mucho tiempo haber actuado sobre el supuesto de que estaba impedido de variar las rentas de sus propiedades. No es posible encontrar una explicación enteramente satisfactoria para este supuesto. En la medida en que se conoce no tiene base legal ninguna...[11]

Pero sigue adelante para demostrar que los sucesivos tesoreros encontraron formas de superar sus inhibiciones desde el primer cuarto del siglo XVIII, y el incremento de los ingresos se obtuvo en primer lugar de las cargas.[12]

11. H. F. Howard, *An Account of the Finances of St. John's College, Cambridge, 1511-1926*, Cambridge, 1935, p. 47.

12. Véase también R. F. Scott, *Notes from the Records of St. John's College, Cambridge*, Segunda Serie, XIV (1899-1906), el cual calcula que la carga usual de «renuncias» y renovaciones en el siglo XVII era un año de renta bruta o ampliada: esto aumentó a lo largo del siglo XVIII a la de uno y cuarto, uno y medio, y después a la de dos

Los motivos de esta situación se encuentran menos en las leyes que en un cierto equilibrio de relaciones sociales. Desde 1576 (Ley de sir Thomas Smith, bajo Isabel I), las tenencias de la Iglesia y los colegios estaban normalmente limitadas a tres vidas y veintiún años, generalmente renovadas cada siete años. Sin duda las tenencias eclesiásticas, así como los derechos exclusivos reales y señoriales en zonas de bosque, habían sufrido una gran sacudida durante el interregno. Después de la Restauración, la Iglesia examinó todas sus tenencias y aumentó considerablemente las cargas sobre aquellas que fueron confirmadas. Estos tenentes, y sus hijos, sin duda creyeron haber pagado la seguridad de un *copyhold*. Su tenencia, sostenían, se había «convertido en Hereditaria por antigua Costumbre, comprada casi a tan alto precio como las Tenencias Libres, por la Confianza depositada en sus Señores de que Renovaran las Condiciones acostumbradas».[13] Pero la seguridad de tenencia no fue nunca sancionada por la ley. Las tenencias de la Iglesia y los colegios siguieron siendo arrendamientos *beneficial*, en las cuales el derecho de renovación a cambio de una carga «razonable» se asumía pero no estaba sancionado.

El que las cargas se hicieran menos «razonables» después de 1720 fue consecuencia del ascenso *whig*, y de la avaricia de los obispos *whig*.[14] La subida de las cargas encontró por supuesto resistencia: un

años. Véase también W. S. Powell, en *Eagle*, St. John's College, XX, n.º 115 (marzo de 1898). Hacia el siglo XIX, la carga era generalmente el 2,6 del valor bruto de arrendamiento: St. John's College, Cambridge, Calendario de Archivos, cajón 100 (70): declaración del tesorero mayor en Audit para 1893. Estoy en deuda con el *master* y los *fellows* del St. John's por haberme permitido consultar su calendario y archivos, y al bibliotecario y el archivero por su ayuda.

13. Anón., *Reasons for a Law to oblige Spiritual Persons and Badies Politick to Renew their Leases for Customary and Reasonable Fines*, Londres, s. f. (*c.* 1736).

14. O así se presenta en *Whigs and Hunters*, cap. 4, *passim*. La Iglesia parece haber introducido nuevos cuadros para la estimación de las cargas, calculadas de acuerdo con el interés de la inversión de capital, la edad de la vida vigente, el número de años pasados desde la última renovación, etc., en algún momento entre 1715 y 1720. La reglamentación exigía el valor de la renta ampliada de un año y medio para la renovación de los arrendamientos de veintiún años, y así en proporción para más o menos años completos; y, en arrendamientos vitalicios, se insistirá en el valor de dos años

intendente comunicaba (como lo hizo uno al St. John's College desde Windlesham, Surrey, en 1726) que «el *Homage*[15] declaró que mis peticiones eran muy extraordinarias».[16] En tales cuestiones, el *homage* podía con facilidad pasarse por alto. Pero desautorizar o enajenarse a un *homage* no era una cuestión tan sencilla como puede parecer a nuestros ojos, ojos ya hace mucho tiempo acostumbrados a ver los derechos de propiedad invalidar funciones y necesidades. Éstos eran los labradores, pequeños y grandes, residentes en el lugar, y un distante propietario señorial corporativo creyó necesario trabajar en cierta colaboración con ellos.[17] El intendente de un colegio o una iglesia podía

por cada vida completa, y donde dos son nulas en proporción, o (preferiblemente) la conversión de un arrendamiento de tres vidas en uno de veintiún años. Estas tablas, conocidas como «Las Tablas de sir Isaac Newton», crearon un gran resentimiento entre los tenentes: aumentaban las cargas, sustituían la negociación personal y flexible con un *standard* uniforme racionalizado, y sobre todo desestimaban la pretensión de los tenentes de haberse establecido por un largo tiempo en tenencias que eran en efecto «de costumbre», hereditarias y sujetas (como los *copyholds*) a una carga definida. Véase St. John's College, Calendario de Archivos, cajón 109 (38): «Reglas acordadas por la iglesia de Canterbury en su Audit 1720, según las tablas de sir I. Newton, permitiendo así a sus tenentes un 9 por ciento que ya les parece favor suficiente»; también C. Trimnell a W. Wake, 4 de julio de 1720, Christ Church College Library, Oxford, Arch. Wake Epist. XXI. Para el caso de los tenentes (algunos de los cuales tenían propiedades extensas), *Reasons for a Law...*; «Everard Fleetwood» (Samuel Burroughs), *An Enquiry into the Customary-Estates and Tenant-Rights of those who hold Lands of Church and other Foundations*, Londres, 1731. Para el caso de Iglesia y colegios, véase entre otros, Anón., *Tables for Renewing and Purchasing of Cathedral Churches and Colleges*, Londres, 1731.

15. Cuerpo de tenentes que asisten a un tribunal señorial. El jurado de este tribunal. (*N. de la T.*)

16. John Aldridge, 27 de octubre de 1726, St. John's College, Calendario de Archivos, cajón 109 (185). Para otras protestas por la subida de las cargas, todas de 1725, véase *ibid.*, cajón 109 (80), (84), (92), (99).

17. Esto fue reconocido por los propios defensores del colegio. Así, por ejemplo, *Tables for Renewing...*, p. 55, aceptó que los arrendamientos «por un considerable período de años», y razonablemente renovables, eran convenientes para ambas partes «porque los Hombres de Letras y los Cuerpos corporativos no pueden administrar sus Posesiones tan bien como Personas Laicas o solas, si las mantienen en sus propias Manos o las arriendan a rentas abusivas», especialmente cuando estas propiedades eran distantes. En tales circunstancias un buen tenente podía ser tan fa-

enfrentarse, en alguna cuestión de intereses antagónicos, con una conspiración de silencio entre los tenentes. En 1687 un informador escribía al tesorero del St. John's College sobre una propiedad:

> No logro enterarme qué vida sostiene; me han dicho algunos que una anciana de Suffolke y otros que dos ancianas tienen allí sus vidas. Posiblemente estén muertas y el asunto encubierto...[18]

El tesorero no conseguía obtener información correcta sobre los asuntos de otros señoríos. Cuando intentó buscar la ayuda del beneficiado del colegio que vivía en Ipsden, pidiéndole que indagara en ciertas cuestiones en Northstoke (Oxon.) en 1683, el párroco entró en un paroxismo de alarma. Se producirían «sospechas y grandes suspicacias» si se sabía que mandaba informes al colegio: sus «afectos al colegio» ya le hacían sospechoso. Con respecto a cierta consulta:

> Es este un asunto de tan delicada naturaleza que si hubiera una sola sombra de sospecha quedo imposibilitado para servir, para siempre, pues es máxima de estas gentes el ser muy silenciosos con éstos ... y es virtud de ellos, ser vengativos cuando sus intereses se ven afectados...

Incluso el escribir estas líneas hacía sudar al pobre hombre: «Deseo saber si mi carta ha llegado a salvo a sus manos; estaré sumido en el dolor hasta que así se me asegure... ».[19]

Un obispado rico, como Winchester, estaba mejor equipado de una burocracia de intendentes, guardabosques, etc., para tratar proble-

---

vorecido como si actuara como intendente del colegio: así Mr. John Barber fue registrado como tenente del *manor* de Broomhall en Sunninghill (Berks.) en 1719; estuvo en posesión mucho tiempo, y cuando se cortaron una gran cantidad de árboles en el *manor* en 1766 se decidió que «si la venta de la madera satisface nuestras expectativas [nos proponemos] hacerle un regalo de 50 guineas por el cuidado que ha tenido de ella». La venta excedió las expectativas y el regalo de Barber se incrementó a 100 libras: Archivos de St. John's College, «Old Dividend and Fine Book», p. 66; *conclusion book*, I, pp. 176, 178.

18. Howard, *Finances of St. John's College*, pp. 71-72.

19. Rev. T. Longland al tesorero mayor, 27 de noviembre de 1683, St. John's College, Calendario de Archivos, cajón 86 (62).

mas como estos. St. John's (y sin duda otros colegios) evitaron la cuestión en el siglo XVIII arrendando señoríos enteros a seglares prósperos. Pero, en el siglo XVII, el arrendamiento *beneficial* todavía conllevaba reciprocidades no económicas e incluso algunas responsabilidades paternalistas. En 1610, Joan Lingard, una viuda que sobrepasaba los setenta años, presentaba una petición al *master* de St. John's College sobre una cuestión delicada. Su tenencia (descrita como *copyhold*) venía por derecho de su primer marido. Pero, en el intervalo de veinte años desde la muerte de su marido, se había casado otras dos veces y había quedado viuda otras tantas. Su segundo y tercer maridos mantuvieron la tenencia de la tierra, pero por su derecho de viuda. No tenía progenie alguna de su primer marido y ahora deseaba ceder su *copyhold* a su hijo mayor, de su segundo marido: su hijo había convenido reservar para su aprovechamiento una heredad «conjuntamente con otros auxilios para mi mantenimiento durante mi vida ...».[20] Aquí se solicita la posesión en tenencia como procedente del derecho de la viuda: probablemente esto era contrario a la costumbre del señorío, y por este motivo se solicitaba permiso del *master* y los miembros.

En el caso de los arrendamientos *beneficial*, la renovación de la tenencia no era de derecho, pero parece haber sido difícil negarla. Todavía no tenemos más que una comprensión imperfecta de la tenacidad y fuerza de la costumbre local. En un contrato de arrendamiento de tres vidas o veintiún años había que hacer cesiones y pagar cargas por la renovación de años o vidas con regularidad. Si la renovación se hacía por más de siete años se elevaban las cargas proporcionalmente. El equilibrio entre la costumbre y la cortesía en esta cuestión está ilustrado en una carta al colegio de 1630 escrita por un antiguo estudiante de St. John's que solicitaba caridad para una pobre viuda, pariente suya. Era viuda de un tenente cuyo contrato de arrendamiento expiraba en un plazo de cuatro años, y dudaba de que el colegio lo renovara debido a su tardía solicitud. «Acaso por ventura —escribía su pariente— pensaréis que su marido y su hijo, ambos ahora con Dios, no te-

20. Joan Lingard (una tenente de Staveley) al *master*, *ibid.*, cajón 94 (25). El colegio tenía ciertas propiedades provenientes de regalos o compras en las que se aplicaba el *copyhold* (más que los arrendamientos *beneficial*).

nían intención de suplicar a su Colegio para renovar su contrato considerando que se detractaron y dejaron que su contrato de arrendamiento se consumiera casi hasta la raíz.» Pero, explicaba, el marido había sufrido una larga enfermedad, había dejado deudas y seis niños pequeños; mientras que el hijo —séptimo en nacimiento— había disfrutado de un solo año de tenencia durante cuyo período había saldado las deudas de su padre, y luego él mismo había muerto, dejando a su vez una viuda y tres niños. La viuda bajo estas circunstancias no podía evidentemente pagar la elevada carga debida, en un punto tan próximo a la caducidad del arrendamiento. Se invocaba la caridad del *master* y los *fellows*, en nombre de «las promesas y oraciones de viudas y niños sin padre».[21]

Teóricamente podía permitirse que los arrendamientos *beneficial* acabaran sin renovación, y los propietarios eclesiásticos o colegiados podían volver a tomarlos en sus propias manos para arrendar nuevamente la tierra según su valor «rectificado» o de mercado. Esto ocurría en efecto ocasionalmente, cuando se trataba de pocos tenentes.[22] Pero acarreaba una pérdida inmediata de beneficios; había que examinar los contratos y vidas existentes, y mientras tanto no se percibían los ingresos procedentes de las cargas.[23] Todo ello requería un propietario activo y explotador, o uno rico que dispusiera de varios señoríos. También exigía una agricultura expansionista para la cual se contara con nuevos tenentes apropiados, con capital disponible. Además, donde los derechos de usufructo se extendían a las tierras del común —y éstas incluían campos abiertos tenidos en posesión particular, pero sobre los cuales existían derechos de apacentamiento en la festividad de

21. Robert Pain al *master*, 26 de octubre de 1630, *ibid.*, cajón 94 (52). El tenente en cuestión tenía tierras en Paxton Magna (Hunts.).

22. George Davies, 3 de julio de 1725, *ibid.*, cajón 109 (96), en relación a unos cuantos tenentes de Marfleet (Yorks.): «Soy de la opinión que será mejor para el colegio no renovar sino tomar las posesiones, al expirar, en sus propias manos».

23. El colegio no llegó finalmente a la decisión de terminar con el sistema de arrendamientos *beneficial* hasta 1851. Los miembros sufrieron la pérdida de ingresos de las cargas en el decenio de 1850, pero se beneficiaron considerablemente del aumento de los ingresos por las rentas señoriales o económicas después de mediados de la década de 1860: «Statement of the Senior Bursar at Audit for 1893», *ibid.*, cajón 100 (70).

Lammas,[24] etc.—, el tenente podía, si instruía a un buen abogado, evitar que el propietario señorial entrara en sus tierras hasta que hubiera caducado el contrato de arrendamiento. Pues la «herencia» con que aquí nos encontramos es la de derechos de aprovechamiento comunales, regidos por la costumbre del señorío y afirmados por la ley. Cuando el colegio decidió recuperar la posesión de un señorío en 1700, se le advirtió que no podía efectuarse hasta la muerte del último superviviente, «esto es, de las vidas que son ahora y la de la última viuda...». El sargento Wright del Temple añadía: «Los Tenentes deben ahora escupirse las manos y vivir todo lo que puedan, y las propiedades les serán benéficas hasta el final de la última vida y el último estado de viudedad...».[25] Sólo entonces podría el colegio lograr su proyectada racionalización, volviendo a arrendar la tierra bajo contratos «económicos» de veintiún años.

Hacia comienzos del siglo XVIII tenemos la impresión de que hubo un conflicto que se hacía progresivamente más profundo (si bien tapado y confuso), sobre la naturaleza misma de la propiedad territorial, una brecha cada vez más ancha entre las definiciones del derecho y la costumbre local (y por costumbre no sólo entiendo lo que dijera el *custumal*,[26] sino la realidad más densa de la práctica social). En Berkshire y Hampshire en el decenio de 1720, los conflictos surgidos con respecto a las turberas, pastos, derechos a cortar madera y las correrías de los ciervos sobre el cereal de los agricultores contribuyeron a crear episodios de desórdenes armados.[27] Pero lo que me propongo en este comentario es sólo destacar que no sirve de mucho hablar de sistemas hereditarios a menos que tengamos siempre presente qué es lo que se hereda. Si nos referimos vagamente a la «tierra», surgen de inmediato en nuestro pensamiento imágenes anacrónicas de la herencia patrimo-

24. El 1 de agosto, un festival de recolección en la antigua Iglesia de Inglaterra. «Tierra de *Lammas*» era tierra de propiedad privada hasta el día de *Lammas*, pero desde ese momento sujeta a derechos comunales de pastoreo hasta la primavera. *(N. de la T.)*

25. John Blackburne a Charles Head, 27 de agosto de 1700, *ibid.*, cajón 94 (284). Este *manor* había llegado a manos del colegio como regalo de la duquesa de Somerset (Howard, *Finances of St. John's College*, pp. 98-99).

26. Colección de costumbres del señorío. *(N. de la T.)*

27. Véase mi *Whigs and Hunters*, *passim*.

nial, con sus antiquísimos olivos y sus pastos bien drenados, sus apriscos de ovejas pacientemente levantados o sus encinares en expansión. Pero, en muchos de los sistemas de explotación agraria que consideramos, la herencia de la tenencia no consistía tanto en el paso de la tierra de una generación a otra (aunque algún cercado o heredad pudiera así transmitirse) como en la herencia de derechos de aprovechamiento sobre la tierra (algunas veces heredada simplemente como garantía sobre una deuda), algunos de los cuales podían tenerse en privacidad y muchos de los cuales estaban sujetos al menos a cierto control y regulación comunal y señorial.

Hay que hacer aquí una matización de psicología social. El labrador, enfrentado con una docena de franjas diseminadas en diferentes campos, y con limitaciones impuestas en el común, no sentía furiosamente (suponemos) que *poseía* su tierra, que era *suya*. Lo que él heredaba era un lugar en la jerarquía de derechos de aprovechamiento; el derecho de enviar sus bestias, con un acompañante, a lo largo de las veredas; de trabar su caballo en las tierras sin arar, el derecho de soltar su ganado para los pastos de *Lammas*; y para el *cottager* el derecho de espigueo y de conseguir algo de forraje de bosque y apacentar ocasionalmente. Todo esto constituía un delicado equilibrio agrario. Dependía no sólo del derecho heredado, sino también del entramado heredado de costumbres y controles dentro del cual se ejercía este derecho. Este entramado de la costumbre era tan intrínseco a la herencia como es el bancario y de bolsa a la herencia de dinero. Es, en efecto, posible decir que el beneficiario heredaba tanto el derecho *como* la malla sobre la cual se hacía efectivo; en consecuencia debía también heredar un cierto tipo de psicología social y comunal de la propiedad: la propiedad no de su familia, sino de su familia-dentro-de-la-comunidad.

Por consiguiente, al lado de la lógica «cartesiana» de sistemas hereditarios diversos, debemos colocar la lógica complementaria de diferentes prácticas agrarias y tenencias, y estimar entonces el impacto de la lógica de mercado, de las prácticas agrarias capitalistas. Porque lo que demuestra mi dispersa ilustración de la forma de operar de algunos sistemas de tenencia, en el momento de descomposición, es: 1) la cosificación de los derechos de aprovechamiento y su divorcio de la realidad de la práctica. Una anciana cuya muerte pueda ocultarse es una propiedad,

aunque admitido que su valor es incierto. Los derechos de pastoreo, un caserío abandonado o una heredad que conlleva derechos comunales, el derecho de sucesión, todos podían comprarse o venderse, independientemente del usufructuario, exactamente igual que los palomares o las pocilgas pueden comprarse o venderse por los derechos de renta anual vinculados a ellos. 2) El entramado mismo que da validez al ejercicio de estos derechos se hace progresivamente más inseguro. La cosificación de los derechos de unos puede significar en la práctica la limitación de los derechos del resto de la comunidad. En casos extremos el dueño del señorío puede terminar con este entramado sin recurrir al cerramiento, aunque si sus tenentes dependientes conocen la ley, y tienen resistencia y bolsas llenas para recurrir a ella, el entramado sobrevivirá hasta que acabe la vida del último tenente o su viuda. Cuando el entramado se ve amenazado, el hombre menor (el *copyhold*er o el arrendador libre con derechos comunales anejos) debe hacer un cálculo de ventajas. El cerramiento puede suponer derechos absolutos hereditarios de arrendamiento libre, así como la extinción de algún pequeño derecho establecido de los pobres con respecto a la tierra. Pero también puede amenazar el equilibrio entre agricultura y ganadería, con respecto al cual el antiguo entramado tenía muchas ventajas. Algunas de ellas eran las sancionadas por la práctica de la aldea, aunque no podían defenderse con la ley.[28] 3) Existe algún indicio de la ruptura, en el siglo XVII y comienzos del XVIII, del sistema hereditario agrario (concebido como un cuerpo de reglas protegidas por el derecho de precedentes) y de las tradiciones establecidas y las prácticas transmitidas de la comunidad agraria.

Esta ruptura es paralela a las líneas de resquebrajamiento socioeconómico que aparecían entre los derechos mayores y menores de aprovechamiento. Kerridge ha unido el avance del proceso capitalista a una mayor seguridad de tenencia:

28. Así, se decía que los firmantes de una petición contra el cerramiento de campos del común en Hooknorton en 1773 estaban compuestos por «los más pequeños propietarios que tienen ahora la oportunidad de cometer transgresiones en las propiedades de sus vecinos con sus ovejas, lo cual no puede evitarse totalmente en un campo tan grande» (R. Bignall, 10 de enero de 1773, Bodleian Library, MS Oxford, Archd., Papers, Berks, b. 5).

> Afirmar que el capitalismo prosperó mediante expropiaciones injustas es una difamación de mala fe. La seguridad de propiedad y tenencia respondía a la primera y más sentida necesidad del capitalismo. Donde reinaba la inseguridad era debido a la ausencia, no al advenimiento o la presencia, del capitalismo.[29]

Sin duda el juicio es cierto con respecto a las tenencias y los derechos más sustanciales. Pero, en la medida en que se definieron y garantizaron las prácticas más importantes, se denegaron las menores. Kerridge (y otros muchos) se adentran valientemente en una argumentación autoverificable cuyas premisas son impuestas por las conclusiones. Aquellos usos que fueron subsecuentemente sancionados y garantizados como derechos por la ley (como el *copyhold* hereditario) se consideran más auténticos y legales, y los que fueron denegados posteriormente por la ley se consideran pretendidos derechos o intromisiones ilícitas en los derechos de los demás. Y era sin embargo la ley misma la que sancionaba uno o rechazaba otro; pues era la ley la que servía de instrumento óptimo para imponer la cosificación del derecho y para rasgar los restos deshilachados del tejido comunal. En el comienzo del siglo XVII, el veredicto del caso Gateward simultáneamente confirmaba los derechos consuetudinarios de los *copyholders* y desechaba aquellos de categoría más incierta, «habitantes», «residentes»: si habían de admitirse las pretensiones de estos últimos sobre los derechos de aprovechamiento, ocurriría que «no se podía hacer progreso alguno en los baldíos».[30] Pero aún prevalecían en muchas regiones derechos indefinidos de «habitantes», hasta que la presión demográfica o las realidades del poder local tuvieron como resultado su extinción o una regulación más estricta mediante estatutos. En muchas zonas de bosque —entre ellas Windsor, el New Forest, el Forest

29. Kerridge, *Agrarian Problems...*, p. 93.

30. 6 Co. Rep. 59/b. Como observara lord Eversley, debemos tener cuidado para no confundir una decisión legal de significado general con la adopción general en la práctica: «Mientras que ... un común permanecía abierto y sin cerramiento, la decisión del caso Gateward no afectaba prácticamente a la posición de los habitantes ... [los cuales] continuaron ejerciendo el aprovechamiento acostumbrado de turberas, madera, o pastos» (Lord Eversley, *Common, Forest and Footpaths*, ed. rev., Londres, 1910, pp. 10-12).

of Dean— se reivindicaron ciertos amplios y mal definidos derechos a todo lo largo del siglo XVIII, que parecen haberse ejercido de forma efectiva.[31] Habría que saber en qué medida dependía el poder conseguir este estado de cosas de factores peculiares de cada región o señorío.[32] Pero, cuando se apelaba a la ley, las decisiones se hacían todas en el mismo sentido: hacia la cosificación y la limitación.

El *copyhold* mismo, como propiedad alienable con un equivalente monetario efectivo, había sido extensamente afianzado en el siglo XVI, en parte porque muchos hombres de propiedades e intereses considerables participaban de este tipo de tenencia. Durante el siglo XVIII se hizo manifiestamente más conveniente para estos hombres hacerse con señoríos que supondrían, al producirse el cerramiento, valores considerables de derecho comunal. Pero, puesto que los derechos indefinidos de los pobres quedaban excluidos, lo que podría llamarse beneficios marginales del tejido comunal quedaron extinguidos. En la decisión de la Cancillería de 1741, una reivindicación indefinida de los «ocupantes» para disfrutar del derecho a las turberas fue denegada en la tradición del «caso Gateward»: se consideró que la pretensión era «un gran absurdo, pues un ocupante, que no es más que un tenente *at will*, no puede nun-

31. Para un caso no excepcional, véanse las costumbres afirmadas en el *manor* de Warfield en el Windsor Forest durante la confección de la relación de 1735: todo «tenente y habitante» tiene derecho común de pastos en todos los comunes y baldíos para todo tipo de bestia «tanto sin límite de número, como sin restricción de estación o época del año». También se reclamaron derechos a sacar limo y arena (cortar matorral, helecho y tojo «sin permiso, licencia o molestia alguna»). Sólo la parte de esta pretensión que se encuentra entre paréntesis recibió objeción del intendente como innovación con respecto a los viejos libros de relaciones (Berkshire Rec. Off. D/EN M 73/1). Para las prácticas en la generalidad del área, véase *Whigs and Hunters*, pp. 32, 239-240.

32. En los pobres terrenos del Windsor Forest (incluido en el Blackheath Country) y del New Forest dominaba el labrador familiar, «en gran medida en agricultura de subsistencia en una tierra que labradores trabajadores y caballeros consideran inútil para sus propósitos» (E. Kerridge, *The Farmers of Old England*, Londres, 1973, p. 81). En el caso del Forest of Dean, los Mineros Libres fueron muy afortunados de que sus antiguos usos *no* fueran cuestionados por la ley en el siglo XVIII puesto que casi con seguridad habrían sido anulados según el espíritu del caso Gateward (Lord Eversley, *op. cit.*, pp. 178-179).

ca tener derecho a tomar el suelo del señor».[33] Juicios similares se extendieron a otros derechos marginales. En 1788 la reclamación de «cabezas de familia pobres, necesitados e indigentes» en Whaddon (Bucks.) de recoger leña seca en los sotos de la localidad fue rechazada porque «no existe límite ... la descripción de los cabeza de familia pobres es en exceso vaga e incierta ...».[34] La famosa decisión contra el espigueo en el mismo año no terminó por supuesto (con alguna excepción) con la *práctica* del espigueo. Lo que hizo fue acabar con la pretensión de los campesinos de practicar el espigueo *por derecho,* aun cuando ese derecho podía verse claramente definido en docenas de antiguos estatutos señoriales.[35] Así pues, de un plumazo, se decretó que un antiquísimo derecho de aprovechamiento no era operativo ante la ley; ¿podríamos quizá utilizar un concepto tan feo como que fue *descosificado*?

Estas leyes surgían de un espíritu baconiano y no cartesiano. Es un derecho que se resistió (como proclamara Blackstone con altanero chauvinismo)[36] a la influencia del derecho justiniano y al renacimiento del derecho romano en general. Sus precedentes son graduales: se desarrolló con precaución empírica. Pero, tras la evolución empírica,

33. Correspondencia del Deán y Cabildo de Ely a Warren, 2 Atk. 189-190.

34. Correspondencia Selby-Robinson, 2 T.R. 759.

35. Es cierto que el derecho estaba controlado y regulado (como todos los derechos del común) y a menudo limitado a categorías particulares de personas: los más jóvenes, los ancianos, los decrépitos, etc. (W. O. Ault, *Open-Field Farming in Medieval England*, Londres, 1972, pp. 29-32). Ault parece poner en cuestión a Blackstone por aceptar que el espigueo fuera un derecho de «los pobres» por «el derecho común y la costumbre de Inglaterra» (*Commentaries*, 1772, III, p. 212). Pero no habría preocupado a Blackstone de haberse enterado de que no hay referencia a este derecho en los estatutos del siglo XIII, «ni hay una sola mención de los pobres como practicantes del espigueo». La costumbre no descansaba sobre orígenes supuestos, sino que quedaba fijada en el derecho común mediante cuatro criterios: antigüedad, continuidad, certidumbre y razón, y «las costumbres deben construirse de acuerdo con su comprensión vulgar, pues las costumbres crecen, y son alimentadas y criadas entre gentes laicas» (S. C. [S. Carter], *Lex Custumaria: Or a Treatise of Copy-Hold Estates*, Londres, 1701, pp. 27-29). Según estos criterios, el espigueo de los pobres tenía mayor antigüedad, igual continuidad, certeza y racionalidad que la mayoría de las tenencias dependientes «de costumbre».

36. Blackstone, *op. cit.*, I, sección I.

puede detectarse la lógica no menos cartesiana del desarrollo capitalista. La decisión de Coke en el «caso Gateward» se apoyaba menos sobre la lógica legal que sobre la lógica económica: «No puede hacerse ningún progreso en los baldíos». El juez buscaba reducir los derechos de aprovechamiento a un equivalente en objetos o metálico, introduciéndolos así en la moneda universal de las definiciones capitalistas de la propiedad. La propiedad debía hacerse palpable, librarse para el mercado de sus usos y sus circunstancias sociales, hacerse susceptible de setos y cercas, de ser poseída independientemente de cualquier entramado de costumbres o mutualidades. Con respecto a los derechos más importantes, e incluso entre los mayores y menores de estos derechos, la ley era imparcial: era sensible a la propiedad de cualquier grado. Lo que se aborrecía era la praxis sociológica indefinida, la coincidencia de un conjunto de derechos de aprovechamiento, de prácticas descosificadas. Y este derecho inglés, siguiendo los pasos de los Pilgrim Fathers (Padres peregrinos) y de John Company, intentó cosificar y transcribir, en términos de posesión de una propiedad palpable, las costumbres y usos de grupos enteros de gentes que habían heredado entramados comunales de carácter totalmente distinto.

Las consecuencias en estos casos fueron de gran alcance. La incidencia sobre el problema de la herencia en Inglaterra fue más sutil. Cualquier sistema de herencia impartible en un sistema agrario que ha dejado de expandirse debe estar sujeto a un delicado equilibrio demográfico. Los beneficios marginales del entramado no son diferenciables de los derechos de tenencia transmitidos. Cierta laxitud en la definición de los derechos a pastos, espigueo, hacer fuego, etc., pueden colaborar en el mantenimiento de los hijos que no heredan la tenencia, el ganado o los implementos. Desaparecidos estos beneficios, la población sobrante puede quedar reducida a un proletariado desprovisto de tierras o expulsada como ratas de la comunidad. No es necesario proponer un modelo tipológico simple de un equilibrio «intercambiado»: un hijo heredero, una hija casada con un tenente o arrendador libre, quedando la mitad de un hijo o una hija para mantener. Lo que tenemos que hacer es más bien tomar la totalidad del contexto conjuntamente; las costumbres de herencia, la realidad de

lo que en efecto se heredaba, el carácter de la economía, los estatutos señoriales o reglamentación de los campos, las leyes de pobres. Si en los siglos XV y XVI los hijos menores heredaban en ocasiones animales o implementos (pero no la tierra), debemos suponer que esperaban cierto acceso a la tierra. Si, como creo yo, en los mismos siglos la reglamentación comunal agraria se apretó, excluyendo a aquellos que no poseían tierras de ciertos derechos de pastoreo no reconocidos pero practicados, entonces lo que el «ocupante» heredaba mejoró en el mismo grado en que se degradaba lo que quedaba al hermano menor. El *yeoman* se benefició, pero era menos fácil para su hermano arreglárselas como labrador o artesano con unas cuantas ovejas y una vaca en el común. Se hace entonces importante la herencia de capital, pues tanto la tierra como los derechos de pastoreo del común pueden aún arrendarse.

En ciertas zonas, como los bosques, los beneficios marginales pueden ser lo suficientemente amplios como para proporcionar una subsistencia de varios tipos a muchos hermanos menores, e incluso a inmigrantes. Esto se da también en zonas donde los escasos ingresos agrarios pueden complementarse desarrollando industrias y oficios domésticos. Estas zonas, podría creerse, favorecían las prácticas de herencia partible, prácticas que no pueden deducirse del registro de la tenencia en un documento legal. Puede considerarse que el sucesor que recibe la tenencia (según la evidencia del testamento) actúa como fideicomisario de la viuda[37] o de los hijos cuyas porciones serán divididas «y repartidas por igual».[38] Pueden surgir formas me-

37. La forma puede observarse en el *manor* de Barrington-in-Thriplow: Benjamín Wedd es admitido (11 de noviembre de 1756) de acuerdo con el uso del testamento de su suegro muerto; en el testamento es encargado de pagar una anualidad de 60 libras a su suegra: St. John's College, Calendario de Archivos, cajón 99 (214). Tales prácticas estaban, desde luego, muy extendidas.

38. La forma puede observarse en el testamento de William Cooke de East Hendred (Berks.), probat. 7 de septiembre de 1728, que dejó dos hijos y dos hijas. Después de pequeños legados monetarios, el remanente de su posesión fue dejado a sus hermanos Thomas y Edmund Cooke, como fideicomisario para dividirlo todo entre todos sus hijos «por partes iguales». Las vidas de sus hermanos «están en la copia del documento judicial por el cual tengo mi *copyhold*», pero los hermanos están obligados a

diante las cuales las vidas existentes[39] o con derecho o sucesión[40] registradas en el documento son ficticias. Las verdaderas prácticas hereditarias, como demuestran los testamentos, pueden ser completamente dispares con la costumbre repetida del señorío; e incluso en el caso de que la costumbre impusiera específicamente la indivisibilidad de la tenencia, se podía recurrir a subterfugios para evitar la costumbre.[41]

En Windsor Forest durante los primeros años del siglo XVIII existe cierta evidencia de que se practicaba la herencia partible.[42] Percy Hatch, un *yeoman* de Winkfield, que poseía unos 70 acres (la mayor parte de libre arrendamiento), intentó en 1727 beneficiar a sus cuatro hijos y a una hija casada.[43]

---

dedicar todas las rentas y beneficios a los usos mencionados, y a distribuirlos entre los hijos «por partes iguales» (Bodleian Library, MS Wills Berks. 20, p. 48).

39. Esta forma se utilizaba especialmente en los *copyholds* vitalicios, con dos o tres vidas vigentes, otras en reversión: una o más de las vidas existentes se insertaban como fideicomisos de los tenentes reales, como seguridad de que la tenencia pasara a sus herederos; en alguna ocasión el tenente real, que pagaba las cargas de acceso, ni siquiera aparecía en el documento legal (R. B. Fisher, *op. cit.*, pp. 15-16).

40. La forma puede observarse en el testamento de Timothy Lyford de Drayton (Berks.) probat. 5 de diciembre de 1724: «Mientras que mi hija Elizabeth Cowdrey es la primera reversión mencionada en mi propiedad de *copyhold* de Sutton Cortney, mi voluntad es que el dicho *copyhold* vuelva a manos del señor del *manor* para realizar una cierta obligación acordada al propósito para que mi hija Jane, esposa de John Chear, sea admitida como tenente desde ese momento y para su vida y tantas otras vidas como pueda acordar» (Bodleian Library, MS Wills Berks. 19, p. 239).

41. Como en Knaresborough, donde «era posible ... que un hombre con más de un hijo hiciera provisiones para los hijos menores transfiriendo el título de parte de su tierra a éstos durante su vida, recibiendo a cambio un interés vitalicio» (*A History of Harrogate and Knaresborough*, ed. Bernard Jennings, Huddersfield, 1970, pp. 80, 178-179).

42. Cuando digo «una cierta evidencia», quiero decir que una cierta evidencia ha llegado hasta mis manos mientras trabajaba en otras cuestiones. Puede haber (o no haber) una gran cantidad de evidencia. La impresión que ofrecen estas páginas no tiene el propósito de sustituir una investigación sistemática que no he llevado a cabo.

43. Bodleian Library, MS Wills Berks. 19, pp. 338-339.

	Habitación	Tierra	Muebles	Dinero
1.[er] hijo	Caserío y casa de labor «Sumertons»	27 1/2 acres y 4 lotes de tierra en el común	Horno Plancha de ropa Asador mayor Molino de malta	—
2.º hijo	Caserío y casa de labor «Berkshire House»	Alrededor de 14 acres	—	
3.[er] hijo	—	11 acres	—	£30
4.º hijo	—	11 acres	Es albacea y tiene remanente de la propiedad	£20
Hija[44]	—	—	La mejor cómoda	

En su testamento (véase *supra*), el hijo mayor está claramente favorecido, aunque los otros hijos recibieron una cantidad de dinero en compensación. El hijo segundo, a quien se encarga de la dote de su hermana, también está favorecido, pero entre el segundo, tercero y cuarto hay claramente una cierta noción de igualdad. Once acres de tierra mala pueden parecer escasos para subsistir, pero Winkfield, una extensa parroquia en el corazón del bosque, disfrutaba de amplios derechos de pasto, tanto para ovejas como para ganado vacuno,[45] conside-

44. La hija estaba casada con un agricultor acomodado. El segundo hijo estaba encargado de pagar 60 libras al marido. Ésta era posiblemente su dote, pero no está claro si este débito era parte o la totalidad de lo acordado.

45. La hija de Percy Hatch estaba casada con William Lyford. Éste podía ser el mismo William Lyford que fue presentado en el tribunal de Windsor Forest Swani-

rables derechos (si bien disputados) en las turberas, acceso a la leña así como a los hornos de cocción de ladrillos (¿quizá esto explique el horno?), y tenía algo de industria derivada del bosque. Había varias ramas de la familia Hatch en la parroquia, la más antigua de las cuales «desde tiempo inmemorial ha tenido una propiedad excelente y buenos intereses en la misma...».[46] No conocemos el grado de parentesco de Percy Hatch con esta rama más antigua, pero cierto grado de parentesco probablemente proporcionaba un cierto contexto social de respaldo en la lucha por la subsistencia del hijo menor, y sabemos por otros datos que los parroquianos de Winkfield defendían los derechos de su comunidad con la mayor energía.[47]

Gran parte de todo esto descansa en la deducción. Pero el que fuera en un contexto como este, donde el entramado hereditario comunal era fuerte y donde los derechos marginales eran indefinidos y amplios, en el que el *yeoman* podía arriesgarse a practicar la herencia partible sin condenar a sus hijos a la pobreza, puede poner algo más de carne sobre el hueso de la conjetura. Por debajo de un mínimo determinado sería ridículo continuar partiendo: los agricultores (según la evidencia de un estudio local) no tenían tendencia a dividir la tierra.[48] Pero, en el

---

mote en 1717 por *staffherding* en el bosque (PRO, LR, 3.3). «*Staffherding*» (acompañar a las ovejas al bosque con un pastor) constituía un delito, pues asustaba a los ciervos y lograba así los mejores pastos para las ovejas; si se les dejaba competir libremente, los ciervos imponían su propia prioridad.

46. Reverendo Will Waterson, Memorandum Book, I, Ranelagh School, Bracknell, Berks.

47. *Whigs and Hunters*, parte I, *passim*. Winkfield era el epicentro del «*Blacking*» del bosque en la década de 1720.

48. J. A. Johnston, «The Probate Inventories and Wills of a Worcestershire Parish, 1676-1775», *Midland History*, I, n.° 1 (primavera de 1971), pp. 20-33. El autor percibe que todos los agricultores «mostraban inclinación a conservar sus posesiones intactas, dejando todas sus tierras al hijo mayor»; también «favorecían a sus parientes masculinos fuera de la familia inmediata». Ningún otro grupo social mostraba una rigidez tal de costumbres, ni una insistencia en la primogenitura: de 87 terratenientes, 36 dejaron su tierra intacta a un solo heredero, los restantes 51 dejaron su tierra a 122 nuevos propietarios. La parroquia en cuestión (Powick) está a sólo dos millas de Worcester: tierra rica con posibilidades de explotación de lácteos, frutales y algo de cría caballar. Posiblemente este fuera otro tipo de régimen en el cual la herencia partible era viable.

curso normal de sucesión, las porciones no sólo serían divididas sino también —por matrimonio, muerte, legados de parientes sin hijos— reunidas: Percy Hatch tenía evidentemente dos propiedades distintas, una de las cuales («Sumerton») dejó intacta a su primogénito, y de la segunda («Berkshire House») separó porciones de tierra para su tercer y cuarto hijos.

Si ampliamos nuestro conocimiento de las regiones donde prevalecían tales prácticas «igualitarias», éstas pueden iluminar la relación de las costumbres hereditarias con la industrialización.[49] Pero en regiones de cultivo arable, en las cuales era difícil ampliar el aprovechamiento de la tierra, estas prácticas de «repetir por igual» habrían llevado al suicidio económico: la tenencia debía legarse como conjunto, con edificaciones, implementos y ganado. El *yeoman* se veía entonces ante un dilema. Kiernan no cree que el amor a la propiedad privada pueda considerarse una constante de la «naturaleza humana», y se podría estar de acuerdo con él. Pero al menos el deseo de garantizar las expectativas de los hijos —intentar proveerlos de un entramado que los sostuviera— ha tenido una larga existencia en la historia social. Es aquí donde son importantes los hallazgos de Spufford, pues parecen destacar que el *yeoman* quería transmitir a las generaciones venideras no sólo «tierra» (tenencias determinadas), sino también un estatus social a *todos* sus hijos. La nobleza y la *gentry* plasmaron con cuidado su propio entramado de transmisión mediante el mayorazgo y el contrato matrimonial. Este entramado no estaba al alcance del *yeoman*. Mercaderes y profesionales podían formar un entramado monetario. El pequeño labrador podía también hacer algo en este sentido, dejando en su testamento legados imponibles a su propiedad. En estos casos, el momento de la muerte era para el hombre menor uno de gran riesgo

49. Bernard Jennings me informa de que, en un extenso señorío de Wakefield, la práctica de herencia partible se continuó de forma análoga a las de Knaresborough (*supra*, nota 41). Sus investigaciones, con la colaboración de clases extramuros, han demostrado que existe una coincidencia entre esta práctica y la densidad de telares en distintos distritos del West Riding: es decir, donde las tenencias eran demasiado pequeñas para proporcionar la subsistencia esto se convirtió en un incentivo para el desarrollo de la industria doméstica (hilado y tejido), en primer lugar como ingresos suplementarios. Esperamos con interés la publicación de estos hallazgos.

familiar financiero. M. K. Ashby, al estudiar la aldea de Bledington —una donde la presencia señorial era escasa y que tenía un número alto de arrendadores libres— dedica una atención minuciosa a los testamentos de los labradores. Ella observa dos puntos de cambio. A principios del siglo XVII, los testamentos de labradores y viudas indican aún «un mundo de vínculos y afectos familiares amplios, una valoración de las personas y también de objetos, bienes: los legados caritativos son frecuentes». Pero la propiedad mueble que se dona son cantidades pequeñas. «Después de 1675, la familia es reconocida como el grupo inmediato de padres e hijos, la caridad está ausente y el dinero cobra preeminencia, y en grandes cantidades.» El segundo cambio es una acentuación del primero: a principios del siglo XVIII, los agricultores «dejan sus propiedades cargadas con grandes legados monetarios a pagar por parte de aquellos que heredan la tierra ... El modelo que se adopta ... es el del poseedor de grandes propiedades, en el cual, por ejemplo, el cabeza de familia mantiene a la viuda, hija e hijas menores con los ingresos de la tierra».[50] Pero los desembolsos que deben hacer los herederos parecen en ocasiones poco realistas. Hay que hipotecar o incurrir en deudas para satisfacer los legados. Es posible que sea exactamente en esta práctica hereditaria donde haya que buscar el decreto de muerte del *yeoman* como clase. Intentaba proyectar hacia el exterior un entramado de legados con los cuales los hijos que no heredaban tierras o tenencias pudieran, sin embargo, mantener el estatus de *yeoman*. Al hacerlo retiraban un capital que podía servir para fertilizar su propia tierra. No todo él tenía que salir de la aldea: una parte se transmitiría, por medio de la parte correspondiente a la hija, a otra propiedad agrícola; es posible que algunos de los hermanos menores arrendaran la tierra o los derechos de pasto o se dedicaran a alguna artesanía local. Pero parece que la práctica de imponer legados al heredero (que tiene ciertas analogías con el *recall* francés) podría también haber sido una forma de desviar el capital del campo a la ciudad.

El intento de obligar al heredero a pagar grandes porciones —quizá aproximándose a una noción de «repartir por igual»— le llevó no

50. M. K. Ashby, *The Changing English Village: A History of Bledington*, 1974, pp. 162-164, 194-195.

sólo a endeudarse, sino también a un tipo diferente de deuda vecinal que se encuentra con frecuencia en la comunidad agraria tradicional. Este pequeño endeudamiento vecinal era en sí un tipo de «intercambio» que tenía a menudo dimensiones sociales así como económicas: se intercambiaban préstamos entre parientes y vecinos, en ocasiones como parte de una reciprocidad de servicios. La nueva hipoteca arrastraba al hombre de pocos medios a un mercado monetario más extenso y más despiadado, completamente ajeno a su conocimiento. Un propietario señorial enterado que deseara recuperar alguna tenencia podía sacar provecho de esta misma situación concediendo y terminando hipotecas sobre sus propios *copyholds*: por estos medios consiguió el St. Johns de Dogmersfield perder a una aldea en los años posteriores al South Sea Bubble y convertir gran parte de la misma en un coto de ciervos.[51] En este caso, parte de los tenentes parecen haber recurrido a incendiar premeditadamente, disparar sobre el ganado y derribar árboles. Pero, hasta donde puede saberse, fueron víctimas no de una expropiación forzada sino de un proceso económico «justo», de buenos abogados y de la deuda creada por el Bubble.

El viejo entramado comunal había sido consumido por la ley y el dinero mucho antes del cerramiento: el cerramiento de campos en el siglo XVIII registró el final más que el auge de este proceso. Las tenencias que hemos estado examinando pueden también considerarse como roles, funciones, como la posibilidad de acceso a los derechos de aprovechamiento, gobernados por reglas y expectativas comunales, así como por el derecho consuetudinario. Forman parte de un manojo indivisible, de un denso nexo socioeconómico. El intento de definirlos en la ley era en sí una abstracción de este nexo. El que una práctica resulte ofensiva para la comunidad o el *homage* no procura un motivo decisivo, ni legal ni monetario, para que la práctica no continúe. Pero la opinión puede ser más efectiva de lo que creemos: en partes de Irlanda, en el siglo XVIII y principios del XIX, no existía motivo legal alguno para que un señor no expulsara a sus tenentes y arrendara más provechosamente a otros. El único problema es que el intendente podía recibir un balazo y las chozas de los nuevos tenentes ser incendia-

51. *Whigs and Hunters*, pp. 106-108.

das. En Hampshire, en 1711, fueron más educados. Cuando el dogmático y racional intendente del obispo Trelawny, Dr. Heron, mostró un celo y una rapacidad excesivos en la recolección de *herriats*[52] a la muerte del tenente, fue expuesto a una increpación pública por parte del desolado hijo ante sus subalternos y forasteros. Esto no costó al intendente más que una cierta pérdida de aplomo, pero debió entenderlo como una señal de peligro, para que inhibiera sus acciones. Al no hacerlo, los tenentes y otros empleados episcopales cerraron filas frente a él y comenzó una agitación que forzó al obispo a sustituir a su intendente.[53]

Las pequeñas victorias de este tipo, en defensa de la práctica acostumbrada, se lograban aquí y allá. Pero la campaña en sí estaba perdida. (El siguiente intendente del obispo obtuvo prácticamente los mismos resultados con algo más de tacto y más cuidado en favorecer a sus empleados subordinados.) Pues, en el manojo indivisible de las prácticas comunales, el capitalismo introduce su propio estilo de herencia partible. Se divorciaban los usos de los usuarios, la propiedad del ejercicio de las funciones. Pero, una vez que se separa el manojo en parte, lo que hereda no es un equilibrio comunal sino las propiedades de hombres determinados y grupos sociales determinados. Le Roy Ladurie habla de la partición igual según el valor de la tenencia como «igualitaria» y, si con esto no queremos significar más que la división en partes iguales, no hay por qué oponerse al término. Pero él se propone llevar la idea más lejos: «Esparciéndose progresivamente sobre el mundo rural, esta corriente de igualitarismo ... termina por sumergir todas las jerarquías de la sociedad ordenada». Sin embargo, nosotros hemos sugerido aquí que, en ciertas partes de Inglaterra, el deseo igualitario del *yeoman* de beneficiar en la medida de

52. Entrega de la mejor bestia viva o res muerta de un tenente muerto debida por costumbre legal al señor del cual arrendaba la tierra. *(N. de la T.)*

53. *Ibid.*, pp. 125-133, y «Articles against Heron» y la respuesta de Heron (Hants. Rec. Off.). La respuesta de Heron se lamenta de que «en Waltham Court, sin previo aviso, el Hijo de la Viuda fue introducido en la Sala donde cenábamos (con ciertos clérigos y Extraños, conocidos por el Sr. Kerby, todos desconocidos para mí) para Desafiarme públicamente por apropiación indebida». Esta confrontación fue ideada por Kerby, el intendente, y rival de Heron.

lo posible de igual forma a todos sus hijos, acabó, mediante la multiplicación de hipotecas, sumergiendo no la jerarquía de la sociedad ordenada sino al *yeomanry* como clase. Quizá debiéramos recordar unas líneas de William Blake:

Is this thy soft Family Love
  Thy cruel Patriarchal pride
Planting thy Family alone,
  Destroying all the World beside.[54]

Y añade Blake a esta insinuación de la misma lógica que hizo caer al *yeoman*:

And he who make his law a curse
  By his own law shall surely die.[55]

Pues habían sido estos mismos *copyhold*ers, ansiosos de mantener su estatus en la jerarquía rural, los que habían tenido un papel activo en los siglos anteriores en romper el manojo comunal, en redactar estatutos más rigurosos que beneficiaran al tenente de tierras y perjudicaran a los que no lo eran, en limitar los derechos marginales del entramado, en sacar los derechos de aprovechamiento al mercado.[56] En su preocupación como clase social de proteger tan sólo a su familia, prepararon los medios para su propia destrucción.

Quizá otra característica de la sociedad tradicional de tenentes se perdió. *Free bench*[57] o la propiedad de viudedad, que existía en muchos señoríos hasta el siglo XVIII, permitía una considerable presencia femenina. La tenencia femenina, tanto como *free bench* como por de-

54. Es así tu tierno Amor Familiar / Tu cruel orgullo Patriarcal / que protege tan sólo a tu Familia, / y destruye el Mundo circundante.

55. Y el que de una maldición hace su ley / Por su misma ley es seguro que muera.

56. Intento dar validez a estas generalizaciones en «Common Right and Enclosure», *Customs in Common*.

57. La propiedad en tierras de *copyhold* que la esposa, desposada virgen, recibe después de la muerte de su marido como viudedad, de acuerdo con las leyes del señorío. (*N. de la T.*)

recho propio de la mujer, no prueba desde luego que las funciones agrarias y otras concomitantes fueran siempre ejecutadas por los tenentes: podía tomarse un subtenente, o la propiedad podía dejarse al cuidado de un pariente masculino. Pero haríamos un juicio apresurado si diéramos por sentado que la mayoría de las tenencias femeninas lo eran sólo de forma ficticia. Esto no era con toda seguridad cierto en la cima social, que vio la formidable presencia de mujeres como Sarah, duquesa de Marlborough, o Ruperta Howe, que vigilaba el Alice Holt Forest. Y todos nos hemos topado con datos que indican que las mujeres de la clase *yeoman* desempeñaban su trabajo, a la cabeza de las unidades domésticas agrarias, con el mismo vigor. A comienzos del siglo XVIII, un intendente del St. John's entró en una larga e inconclusa negociación con una tenente enfurecedora, cuyas evasivas la dejaban siempre en posesión de todas las cuestiones que se debatían: «Prefiero —escribió— negociar con tres hombres que con una mujer».[58]

El entramado establecido permitía en efecto la presencia de la mujer, aunque generalmente —pero no necesariamente— a condición de viudez o soltería. Hubo siempre la idea —constante en el siglo XVIII— de que la continuidad de la tenencia familiar se consiguiera por línea masculina. El *free bench* se otorgaba casi siempre a condición de que no se volviera a casar, y también de llevar una vida casta; prohibición que no surgía tanto del puritanismo como del temor a la influencia de otros hijos, o a la malversación de la propiedad que podía realizar el padrastro. Cuando la viuda no perdía la tenencia en segundas nupcias, existe a veces cierto indicio de que el señor, su intendente, o el *homage* tenían cierto tipo de responsabilidades paternales de salvaguardar los derechos de los hijos. En 1635, un clérigo hizo una petición al St. John's en favor de los hijos de William

58. St. John's College, Calendario de Archivos, cajón 109 (16). Pero la señora Allen, que había sobrevivido a dos maridos y había rechazado las deudas de ambos —«una mujer muy lista e interesada»—, puede ser atípica y puede ofrecer evidencia a favor de la opinión de Le Roy Ladurie; puesto que resulta haber sido una «descarada francesa», y «cuna francesa irresponsable con respecto a todo el mundo»: *ibid.*, cajón 109 (7), (13), (14).

Haddlesen. En este caso, el padre había legado su contrato de arrendamiento a los hijos, que no eran aún mayores de edad, y la viuda de Haddlesen «se había vuelto a casar muy desafortunadamente, tanto que, si el Colegio no se instituye como amigo de los niños y arrienda en depósito a alguien para su aprovechamiento (pues no se puede confiar en su madre), es probable que los niños estén perdidos ...».[59] (Podríamos preguntarnos si eran casos de segundas nupcias como éste los que fueron el motivo preciso de cierta música escabrosa en Inglaterra y el *charivari* en Francia.)

Los señoríos tenían diferentes costumbres que dejaban margen para las flaquezas y para tratar circunstancias extraordinarias. Las costumbres «jocosas» de Enborne (Berks.) y Kilmersdon (Somerset) —y probablemente de otros lugares— no son tan ridículas como parecen. En Enborne, si la mujer «comete incontinencia, pierde el derecho a su propiedad de Viuda». Sin embargo, si después de esto asiste al primer tribunal celebrado en el *manor*, montada hacia atrás en un carnero negro, llevando la cola en la mano y dice las palabras siguientes, el intendente está obligado por la costumbre a readmitirla al *free bench*:

59. Reverendo Richard Perrot al colegio, pidiendo en nombre de un tenente dependiente de Marfleet (Yorks.), 2 de febrero de 1635: *ibid.*, telón 94 (289). El tribunal señorial de Farnham también tuvo un cuidado excepcional en la vigilancia de los intereses de los huérfanos. «Es un punto principal en el Tribunal de este Señorío y que debe recordarse» que, si un tenente dejaba un huérfano menor de edad, «entonces el pariente más próximo y más lejano de sus Tierras tendrá la Tutoría y será Guardián de este heredero hasta que llegue a la edad de 14 años», cuando puede ya elegir su propio tenente para trabajar la tierra. El tutor pagará los gastos y educación del menor, y rendirá cuentas al mismo por el resto. Pero si la persona asignada para tutor «es inepta por defecto de naturaleza o de otro origen», entonces el tribunal, con consentimiento del *homage*, podía nombrar otro tutor. Por «pariente más próximo y más lejano de sus tierras» yo entiendo el pariente más próximo que no estuviera al mismo tiempo en línea directa de herencia: por ejemplo, un tío o una tía por parte de la madre: Farnham Custom Roll, 1707, Dean and Chapter Archives, Winchester Cathedral Library. Comparar con la costumbre del cercano Woking: «Si un tenente *copyhold*er muriera, siendo su heredero menor de edad, la custodia del cuerpo y la tierra de este heredero será encomendada por el señor al pariente más cercano del heredero al cual no pueda pasar la tierra, siendo el mismo persona capacitada...» (Watkins, *op. cit.*, II, p. 559).

Here I am,
Riding upon a Black Ram,
Like a Whore as I am;
And for my Crincum Crancum,
Have lost my Bincum Bancum;
And for my Tail's game
Am brought to this Worldly Shame,

Therefore good Mr Steward let me have my Lands again.[60]

En Kilmersdon, el recitado que se exigía era más breve y la transgresora sólo tenía que montar a lomos del carnero:

For mine Arse's Fault I take this Pain,
Therefore, my Lord, give me my Land again.[61-62]

En otras costumbres se establecen controles o ajustes más racionales.[63]

60. Aquí estoy / a lomos de un carnero negro / como la puta que soy; / y por mi *crincum crancum*, / he perdido mi *bincum bancum*; / y por el juego de mi cola / me veo en este deshonor mundano, / buen señor intendente, devuélvame mis tierras por lo tanto.

61. Por culpa de mí culo recibo este dolor, / por ello, dadme otra vez mis tierras, señor.

62. De la obra de Thomas Blount, *Fragmenta Antiquitatis; Or Antient Tenures of Land, and Jocular Customs of Some Manors*, ed. de Josiah Beckwith, York, 1784, pp. 265-266. Una costumbre similar se decía que había existido en Torr (Devon).

63. En Balsall (Warwks.) la costumbre presentada en 1657 incluía esta salvedad: «Si un heredero femenino, con posesión de *copyhold*, por falta de gracia cometiera fornicación o quedara embarazada, no perdía la propiedad, pero debía aparecer ante el tribunal del señor» y «pagar una multa de cinco chelines»; si una viuda cometiera fornicación o adulterio «pierde su propiedad para toda su vida, hasta que acuerde con el señor una multa que se la devuelva» (Watkins, *op. cit.*, II, p. 576). Es dudoso si estas costumbres eran o no efectivas en el siglo XVIII, si no era en ocasiones extraordinarias; sin embargo, en 1809, lord Ellenborough, C. J. se pronunció a favor del demandante, expulsando así a una viuda de su tenencia (tenente de lord Lonsdale en Westmorland) que había roto con la costumbre de tenencia durante «su casta viudez» teniendo un hijo; pero un testigo sólo pudo citar un solo caso precedente en el señorío en los sesenta años anteriores (en 1753) y, en aquel caso, la viuda había muerto antes de que se tratara el caso (Correspondencia William Askew-Agnes Askew, 10 East. 520).

Un problema de las costumbres de los señoríos que se practicaban entre 1660 y 1800 es que sabemos bastante poco sobre la relación entre costumbre y práctica. Y esto se debe, primeramente, a que no nos hemos molestado en estudiarla. Los Webb observaban, en 1908, que no existía un estudio extenso de los tribunales señoriales en el período 1689-1835,[64] y la situación sigue siendo hoy muy parecida. (El avance reciente de la historia agraria se ha dirigido inevitablemente a los sectores de la economía en desarrollo y orientados al mercado, antes que a los establecidos por la costumbre.) En el caso de las costumbres del señorío que regulaban la herencia, éstas entraban en vigor sólo cuando el tenente moría intestado y sin haber efectuado una transmisión previa, y era corriente que ésta se permitiera en el lecho de muerte, en presencia de dos tenentes dependientes, legando así la herencia al heredero. Por tanto la práctica hereditaria y la costumbre oral pudieron haberse separado desde antiguo. Pero existe otra dificultad de tipo diferente: es posible que las costumbres normalmente presentadas en una relación (por ejemplo, al advenimiento de un nuevo señor) sólo representaran una pequeña parte de las prácticas establecidas del *manor*, no codificadas, pero aceptadas. Esta parte no codificada habría quedado custodiada por la memoria del intendente o del *homage*, con el derecho de precedentes elaborado en los documentos judiciales como referencia. Sólo cuando nos hallamos ante un cuerpo fuerte de *copyhold*ers cuyas costumbres se han hecho inciertas como resultado de un señor agresivo o absentista, encontramos el intento de codificar estas leyes de precedentes en toda su densa particularidad social.[65]

64. S. & B. Webb, *The Manor and the Borough*, Londres, 1908, p. 11.

65. Un excelente ejemplo de esto se encuentra en las costumbres de Farnham de 1707. Existía aquí un fuerte cuerpo de tenentes que prosperaban mediante el cultivo de lúpulo, y la seguridad de la tenencia de servicio, pero que sufrían por la inseguridad de ser un señorío eclesiástico (del obispo de Winchester). El *homage* sabía las costumbres con excepcional detalle y por las continuas disputas con sucesivos obispos y sus agentes: «Cada nuevo señor trae consigo un nuevo procurador que para su ganancia personal rompe la costumbre y a menudo la destruye...». Mrs. Elfrida Manning del Farnham Museum Society ha descubierto recientemente una relación de costumbres (*Custumal*) de Farnham casi idéntico de la década de 1670.

Probablemente la práctica de la propiedad de viuda o *free bench* se vea menos complicada por estas dificultades. Puesto que la viuda normalmente accedía a su *free bench* sin carga ninguna, esto constituía una prima en años a la tenencia existente. A menos que el marido tuviera un motivo determinado para hacer disposiciones alternativas, lo más probable es que dejara que el *free bench* se administrara de acuerdo con las costumbres del señorío; e incluso las más breves relaciones de costumbres del siglo XVIII cuidan normalmente de dejar clara la costumbre con respecto a este importante punto. La costumbre en este caso nos proporciona una cierta orientación sobre la práctica.

Quizá la costumbre del *manor* llegara incluso a influir sobre la práctica aun fuera del sector consuetudinario. La costumbre de Waltham St. Lawrence (Berks.) que operaba en 1735, concedía a la viuda *free bench* completo durante la viudez y lo que durara su vida en castidad. Si volviera a casarse o viviera sin castidad, retendría un tercio del valor relativo a la renta de la tenencia; esto es, se vuelve a un concepto anterior de bienes de viudedad.[66] Pero si hubiera tenido progenie *anteriormente* al matrimonio, no retenía ni el *free bench* ni la porción.[67] Waltham St. Lawrence se encuentra en la misma centena que Warfield, y es interesante saber que un *yeoman* de Warfield, en 1721, legó ocho acres de *tierra en libre arrendamiento* a su viuda a perpetuidad, a condición de que no se consumiera la madera ni se arara la tierra; de romperse estas condiciones «mi voluntad es que desde ese momento

66. Los bienes de viudedad en el derecho consuetudinario eran definidos como una porción, y la costumbre de que la esposa había de recibir la totalidad como *free bench* es contraria a la máxima del derecho consuetudinario: pero la costumbre de cada señorío se daba por buena y pasaba por encima de la ley consuetudinaria (S. Carter, *op. cit.*, p. 34). Así consta en un libro de texto de 1701. En la década de 1790 los términos *free bench* y bienes de viudedad (*dower*) eran usados a menudo indiscriminadamente, aunque diferían: «El *free bench* es la herencia de una mujer viuda en tierras adquiridas en propiedad por el difunto marido pero no durante el tiempo en que hubieran estado unidos en matrimonio, mientras que los bienes de viudedad son la herencia de la viuda en todas las tierras adquiridas por el marido mientras estuvo en vigor el vínculo matrimonial» (R. B. Fisher, *op. cit.*, p. 26, cit. 2 Atk. 525).

67. Relación y costumbres de Waltham St. Lawrence, noviembre de 1735, Berks. Rec. Off. D/EN M 82/A/1.

no retenga de la misma más que su viudedad o tercios».[68] En el cercano Binfield, en Windsor Forest, el mismo año, otro *yeoman* dejó todas sus tierras y heredades a su esposa «para la duración de su vida natural si se mantiene viuda, pero si ocurriera que vuelve a casarse ... entonces sólo debe tener y disfrutar de los Tercios desde entonces...».[69] Para algunos labradores de las zonas de bosque, la costumbre y la práctica con respecto al *free bench* parecen haber seguido líneas paralelas.

Las costumbres variaban de una región a otra y, en el interior de cada región, de un señorío a otro. Yo no puedo proporcionar más que una impresión fundamentada en una investigación limitada de dos o tres distritos. Aparentemente, hacia el siglo XVIII el *free bench* era una de las costumbres más firmes y generalizadas, aplicable tanto a los *copyholds* hereditarios como a las tenencias por vida; las diferencias entre los términos del derecho consuetudinario y el derecho común o entre la tenencia de tierras dependientes o pertenecientes al dominio señorial habrían generalmente caducado, y el *free bench* en general significaba la continuidad de la totalidad de la tenencia, no una porción de sus beneficios. Las costumbres reunidas en el *Treatise on copyholds* de Watkins (ed. 1825) no ofrecen una muestra sistemática, conteniendo las que llegaban al alcance del editor o eran enviadas por corresponsales. La costumbre se registra a menudo en términos imprecisos: «la viuda tiene *free bench*», el señorío «no concede viudedad». Pero sea cual sea el valor de la colección, da información sobre el estatus de las viudas en unos 70 señoríos en términos que indican que la costumbre era aún más operativa, o al menos había sobrevivido, en el siglo XVIII.[70] De ellos, al me-

68. Testamento de Richard Simmons, probat. 21 de abril de 1721, Bodleian Library, MS Wills Berks. 19, p. 100.

69. Testamento de Thomas Punter, probat. 21 de abril de 1721, *ibid*, p. 97. Pero las costumbres de la zona de bosque cambiaban de parroquia a parroquia: en la vecina parroquia de Winkfield parece que la viuda podía contraer nuevas nupcias y su marido disfrutar de su propiedad por derecho de ella durante su vida, aunque sujeto a provisiones restrictivas contra el desperdicio: Rev. Will Waterson, Memorandum Book, pp. 362, 365. Escuela de Ranelagh, Bracknell, Berks.

70. He excluido de esta «muestra» algunas costumbres que evidentemente se remontan a los primeros años del siglo XVII o antes, pero otras pudieron perfectamente resultar obsoletas.

nos 40 tienen *free bench* bien por vida o por la duración de la viudez; 10 no tienen «bienes de viudedad», 10 tienen bienes de un tercio y uno de la mitad. Los señoríos que tenían *free bench* pertenecen a 15 condados (estando Worcestershire muy representado). Los que carecen de «viudedad» o porción pertenecen a seis condados, entre ellos Norfolk con la más alta representación, mientras que en Middlesex y Surrey es probable que la costumbre del *free bench* fuera débil allí donde la práctica de formas alternativas de seguridad —la *jointure* o tenencia de marido y mujer de mancomún con derecho absoluto del sobreviviente— era fuerte.[71]

Donde estaba garantizado el *free bench*, la principal diferencia entre unos y otros señoríos residía en la cuestión de su continuación o no después de segundas nupcias. En Mayfield (Sussex), la antigua distinción entre tenencia de *bond-land* (tierra dependiente) y *assert-land* (tierra por derecho) había sobrevivido; en el primer caso, la viuda mantenía la tenencia mientras durara su viudez (*yard-land widow*); en el segundo, por vida (*assert-widow*).[72] En Littlecot (Wilts.), la viuda disfruta de plena viudedad y puede volver a casarse sin perder la tenencia, pero si es *segunda* esposa «sólo puede tener su viudez».[73] En Stoke Prior (Worcs.), la viuda disfruta de «una parte» de las tierras «y recibe sólo la renta del heredero si llegan a acordarlo», debiendo referir cualquier variación al *homage*.[74] En Balsall (Warws.) se concedía *free bench* a la viuda si era primera esposa, pero sólo una porción de un tercio de las rentas y beneficios si era segunda o tercera.[75] En Farnham, un señorío con un *homage* fuerte, celoso de sus privilegios, operaba la costumbre en 1707 con gran vigor y detalle, y se puede suponer que correspondía a la práctica en el sentido de que se conserva una cierta codificación de los precedentes que habían aparecido ante los tribunales. En éstos, una «renuncia» (*surren-*

71. Watkins, *op. cit.*, II, pp. 477-576. El norte y el norte de los Midlands están muy poco representados en esta colección.
72. *Ibid.*, II, pp. 501-502.
73. *Ibid.*, II, p. 498.
74. *Ibid.*, II, pp. 552-553.
75. *Ibid.*, II, p. 575.

der)[76] del marido (incluso a testamentar) impide la legación de viudedad a la esposa: una estipulación esencial si la tierra iba a ser enajenable. Pero el marido podía, renunciando ante el tribunal o renunciando a su derecho a testamentar, reservar, sin embargo, la vida de su esposa: es decir, proveerla de *free bench* con anterioridad a la siguiente reversión. Si renunciara sin hacer esta salvedad, entonces la viuda «no tendrá ni condiciones de por vida ni propiedad de viuda; pero si él muriera sin renunciar ella tendrá propiedad de viuda si vive sola y castamente».[77] Y, por esta disposición, «si aparece ante la siguiente sesión del tribunal posterior a la muerte de su marido y paga la mitad de la carga, se convierte en tenente de por vida, y puede volver a casarse sin perder el derecho a su propiedad».[78]

Estas diferentes costumbres reflejan distintas soluciones aportadas para enfocar el mismo problema insoluble. Por una parte se intenta proporcionar cierta seguridad a las viudas y quizá a los hijos menores de edad. Por otra, si el *copyhold* iba a ser verdaderamente enajenable no podía ofrecerse una seguridad absoluta. Además, en los casos en que se esperaba que la tenencia se transmitiera a los nietos, las segundas nupcias presentaban una amenaza a la línea sucesoria. También esto requería una esmerada matización, alguna vez registrada en la costumbre. Nuevamente, las costumbres de Farnham de 1707 revelan una compleja codificación y una regulación sociológica. Cuando un tenente tenía una hija de una primera esposa, y un hijo e hija de una segunda, la hija del segundo matrimonio tenía prioridad ante la del primero, incluso si el hijo (su hermano) hubiera muerto antes que el tenente y no hubiera tenido nunca acceso a la tenencia («aun así, su hermana de madre heredará la tierra ... como heredera de su hermano ... a pesar de su hermana mayor de la primera mujer...»).[79] Es difícil apli-

76. Renunciar a una propiedad en favor del que la tiene en reversión o remanente; especialmente, renunciar a una propiedad en *copyhold* en favor del señor del *manor*. *(N. de la T.)*

77. Farnham Custom Roll, 1707, Biblioteca de la Catedral de Winchester.

78. Esta previsión es citada por Watkins, *op. cit.*, I, p. 552, e indica una cierta modificación y clarificación con respecto a las costumbres de 1707.

79. Farnham Custom Roll, 1707, *loc. cit.*

car la lógica cartesiana a esta solución. Tiene toda la apariencia de ser un ejemplo de ley de precedentes, decidida por el tribunal y añadida después a la relación de costumbres. Lo que parece destacarse aquí es la transmisión de la tenencia con la menor fricción familiar posible: seguramente la hija primera habría abandonado ya las tierras, la segunda esposa (ahora viuda) permanecería allí probablemente con su hija: ésta parece, pues, el heredero más «natural».

En cualquier caso, no es una costumbre sexualmente igualitaria la que estamos examinando. Todavía no se ha descubierto ninguna costumbre «jocosa» según la cual un viejo viudo fornicador tuviera que someterse a la pena de cabalgar hasta el tribunal a lomos de una cabra. Pero sí tenemos un área aceptada de presencia femenina, y ésta pudo ser efectiva y creativa y sentida de forma palpable por la comunidad agraria dependiente en cualquier época determinada.[80] Kerridge, que parece en ocasiones sostener una teoría conspiratoria de la tenencia, según la cual los tenentes dependientes están en constante búsqueda de nuevos modos de explotar a sus señores, tiene dudas sobre la moralidad de la práctica del *free bench*, que era «susceptible de abuso en un modo relajado y vergonzante, como en el caso de un parroquiano de edad avanzada y enfermo que tomó una esposa joven solamente para que ella o un tercer interesado pudieran disfrutar de la tenencia durante su esperada viudedad».[81] Sin duda esto ocurría en alguna ocasión;[82] pero como observación general sobre el valor o las funciones del *free bench* el juicio es impropio. Es incluso posible que el habituarse a

80. El efecto del *free bench* en el fortalecimiento de la presencia femenina en la comunidad agraria de la sociedad medieval tardía es analizado por Rodney Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Londres, 1975, cap. VI, esp. pp. 91-101. Muchos de sus comentarios son apropiados quizá para los distritos que en el siglo XVIII mantenían una tradición de ocupación «de costumbre» por parte de los *yeomen*: para un ejemplo de tenencia femenina fuerte, véase Matthew Imber, *The Case, or an Abstract of the Custom of the Manor of Mardon in the Parish of Hursley*, Londres, 1707: en este señorío de Hampshire, cuyas costumbres eran municipales inglesas, más del 20 por 100 (11 de 52) de los *copyhold*ers eran mujeres.

81. Kerridge, *op. cit.*, p. 83.

82. Según la costumbre de Berkeley (Glos.) «el matrimonio *in extremis* no proporciona *free bench*»: Watkins, *op. cit.*, II, p. 479.

esta activa presencia femenina en zonas de fuerte ocupación dependiente y de *yeoman* sirviera para modificar los papeles sexuales y las costumbres de herencia de forma más general, incluso fuera del sector dependiente.[83] Cuando he comparado los testamentos de *yeomen* y mercaderes de Berkshire con las costumbres de las parroquias de Berkshire en los años 1720 y 1730 no he observado indicio alguno en los primeros de parcialidad en contra de los parientes femeninos,[84] y,

83. En la parroquia de Winkfield, el duque de Ranelagh fundó una escuela de caridad para 40 niños pobres. El reverendo Will Waterson, rector de Winkfield, fue también maestro de la escuela durante más de treinta años. Admitía en ella a las hijas así como a los hijos de los «pobres» de la parroquia, pero observaba: «Es muy deseable que las Muchachas no lleguen a aprender nada que no sea requisito para un criado corriente, y que fueran empleadas en Hilar y hacer su propia ropa y la de los Muchachos ... El trabajo refinado ... sólo sirve para hincharlas de arrogancia y vanidad, y para hacerles despreciar y rechazar los lugares para los cuales deben principalmente prepararse». Pero Waterson, que escribía hacia el final de su vida, había llegado a sentirse desilusionado y a la defensiva frente a la acusación de que «las escuelas de caridad son criaderos de Rebelión, y descalifican a los chicos pobres para las tareas del campo ... para las cuales están más solicitados». Para los muchachos también observaba: «El arado debe proporcionarles su trabajo, o no harán nada»; pero él parece haber ofrecido concienzudamente a los chicos de ambos sexos una instrucción elemental en letras y números: Waterson MS, Reading Ref. Lib. BOR/D. Las partes citadas fueron quizás escritas a principios de la década de 1740.

84. Entre los testamentos de *yeomen* y labradores de Berkshire de esta época se encuentra con frecuencia evidencia de cierta atención a los intereses de los herederos femeninos. Así Robert Dee de Winkfield, *yeoman* (probat. 10 de abril de 1730), dejó dos parcelas de tierra, una de 16 1/2 acres y la otra de 2 1/2 acres: la parcela mayor se legó a su nieto, juntamente con casa y muebles, la más pequeña a su nieta, pero (en compensación) el nieto debía recibir también 100 libras, la nieta 200. Entre tenentes libres, mercaderes, etc., existe una cierta evidencia de costumbres igualitarias de herencia: así Joseph Collier (probat. 12 de julio de 1737), un *yeoman* de Reading que poseía ciertas heredades y molinos: todos fueron legados a su hermano como fideicomiso para vender y distribuir «por partes iguales» entre seis hijos (cuatro hijas —todas casadas— y dos hijos); en el caso de Mary Maynard (probat. 20 de mayo de 1736) viuda de un carretero de Reading —negocio que ella había continuado—, la propiedad debía ser valorada y distribuida «por partes iguales» entre seis hijos (tres de cada sexo) al alcanzar cada uno de ellos la edad de veintiún años: los dos hijos mayores (un hijo y una hija) debían actuar como albaceas, pero la hija perdía su función al casarse: Bodleian Library, MS Wills Berks. 20, p. 117; 21, p. 113, p. 72 verso.

en alguna ocasión, una cierta parcialidad en el sentido opuesto.[85] Cuando en 1721 el reverendo Thomas Power, párroco de Easthampstead (Berks.) intentó persuadir a su recalcitrante esposa de que firmara la cesión de ciertos caseríos colgándola de la ventana por una pierna y amenazándola con cortar la cuerda, lejos de conseguir el aplauso de la vecindad fue víctima por parte de ciertos galanes de la localidad de música escabrosa y una ejecución fingida.[86] Pero esto es sin duda otro ejemplo de práctica «relajada y vergonzante».

También las tierras de libre arrendamiento podían por supuesto ser transmitidas a mujeres; y en efecto, se transmitían a viudas, hermanas, hijas y nietas. Pero si admitimos que entre 1660 y 1760 hubo un serio descenso en el número de *yeomen*, tanto libres como *copyholders*, se seguiría que también habría un descenso equivalente en la efectiva presencia femenina en el panorama agrario. En los casos en que las tierras salían de tenencia dependiente y se arrendaban otra vez *at will* (a voluntad), se arrendarían a hombres. Una tenencia *at will* no conllevaba la herencia de viudas: como máximo se permitía como un favor. Así se perdía la seguridad del entramado de la costumbre; y si el *yeoman* estaba a corta distancia de su decadencia secular, la *yeowoman* ya había sido informada de su desaparición.

Como última cuestión deseo volver a la diferencia entre la herencia familiar y la herencia de seguridad, estatus o poder de un grupo social,

85. Así el testamento de William Towsey, *yeoman*, de Letcombe Regis, probat. 22 de agosto de 1722, dejando a su hija Ann Hawks 50 libras «para su propio e independiente uso y disposición totalmente exentas del Poder y la intervención de su marido Thomas Hawks no obstante la Condición de Casamiento entre él y mi hija»: *ibid.*, 19, pp. 150-151.

86. Véase *Whigs and Hunters*, pp. 71-72. Si, como yo creo, la señora Power había nacido Ann Ticknor, entonces tenía más de 80 acres así como graneros, huertos, casas, etc., en el bosque, de mancomún con su hermana: la tenencia de mancomún con derechos exclusivos de sucesión explica que la tierra no pudiera recaer sobre el reverendo Power como consecuencia de su ambicioso matrimonio. (Los *yeomen* eran perfectamente capaces de utilizar los medios de tenencia de mancomún con derecho sucesorio y el fideicomiso para salvaguardar los derechos de sus hijas.) Es reconfortante observar que la señora Power soportó los azares de su matrimonio y murió «sin cometer un solo acto para afectar su propiedad»: Extracto del título de Aaron Maynard a cuatro solares en Wokingham, Berks. Rec. Off. D/ER E 12.

casta o clase. La primera depende generalmente de la segunda. Tenemos las prácticas hereditarias particulares de las familias, y el entramado formado por el derecho, la costumbre y las expectativas sobre el que operan estas prácticas. Y estos entramados difieren enormemente de un grupo social a otro. Lo que se está efectuando es la elaboración de reglas y prácticas mediante las cuales ciertos grupos sociales proyectan hacia el futuro disposiciones y (como desearían) garantías de seguridad para sus hijos. Cooper ha examinado el entramado de los grandes. La clase adinerada tenía uno diferente, aunque formaba una malla compacta con el de la tierra. Pero el siglo XVIII tenía también un tercer entramado complementario para las clases poseedoras: el de la influencia, promoción en los cargos, compra de destinos, reversión de sinecuras, puestos dentro de la Iglesia, y así sucesivamente. En este entramado de nepotismo e influencia, la posesión no lo era todo: había que complementarla con la continuidad de los intereses y las conexiones políticas apropiadas. Había que tener el puesto (o conseguirlo para el hijo) y mantener también la influencia para explotar la posición al máximo. Los padres se ocupaban de lo primero, el hijo debía entendérselas con lo segundo.

A todo lo largo del siglo XVIII, el entramado de intereses y promociones formó en todo momento un manojo de este tipo. Al lado de esta red, la pequeña *gentry* buscaba también asegurar el futuro de sus familias. Los papeles de los grandes protectores muestran la incesante actividad de los suplicantes en nombre de su parentela, en el intento de afirmar toda la estructura de Iglesia y Estado como una especie de garantía de su propia clase. Los reformadores de clase media, agrupados bajo la bandera de la «carrera abierta al talento», intentaban simultáneamente asegurar el futuro estatus de sus propios hijos sobre un entramado de cualificaciones educativas y exclusivismo profesional. Esto nos recuerda, además, que un grupo privilegiado podía —y puede aún— afirmar su propio entramado mientras intenta desgarrar el de otro. En el siglo XX, el zigzag de la política socialdemócrata y conservadora ha encendido con frecuencia rivalidades de este tipo. Pero, en los siglos XVIII y XIX, se llevaban a cabo luchas parecidas que quedarían ocultas si sólo tomáramos en consideración la herencia *post mortem*. Sabean parece, momentáneamente, haber permitido que se produjera

esta ocultación cuando cita el caso de una aldea pobre del Sologne y concluye, a partir de los datos que le aporta, que «en ausencia de propiedad hay muy poca tendencia a desarrollar lazos extensos de parentesco». Desde luego si falta tierra y propiedad mueble, ninguna de las dos puede transmitirse por herencia, ni tienen tampoco los pobres la posibilidad de «acordar una buena boda». Por tanto la generalización de Sabean puede aplicarse a cualquier economía campesina pobre. Pero incluso para el bracero rural desprovisto de tierra, y sin duda para el proletariado urbano, el punto crítico de la transmisión familiar no se produce *post mortem*, sino en el momento de proveer a los hijos con un «comienzo en la vida». Si deseamos examinar la herencia y la familia en el siglo XVIII entre el artesanado urbano, debemos fijarnos no en los testamentos, sino en la reglamentación para el aprendizaje, las primas al mismo, y en los oficios en que se conservaba una fuerte tradición familiar, concediendo preferencia a hijos y parientes y limitando el número de aprendices.[87] Incluso entre los pobres rurales (sospechamos), el asunto de colocar al hijo en una buena propiedad, a la hija en el servicio de una buena casa, suponía grandes esfuerzos y ansiedades, y formaba parte del intento de transmitir a la generación venidera un estatus «respetable» en el debido lugar de las leyes de pobres. Y a comienzos del siglo XIX, recortando el aprendizaje, revocando el Estatuto de Artífices, los gobernantes de Inglaterra amenazaban el sistema hereditario del trabajador especializado; mientras que en 1834, al atacar todo el sistema de *out-relief*, amenazaron el único entramado de seguridad última conocida por los pobres.

Claro que no ha habido nunca ninguna garantía que asegurara a una familia en particular la inmunidad a la mutación. Siendo extraordinaria cierta continuidad en la aristocracia y las clases altas, son mucho más numerosos los casos de un giro descendente de la rueda de la fortuna. Como ha sostenido recientemente Raymond Williams, los muy literarios valores de la propiedad y el asiento territorial son los que, a menudo, defienden los nuevos ricos en su afán de ascender a los va-

87. Para un estudio de herencia ocupacional artesana, véase William H. Sewell, Jr., «Social Change and the Rise of Working-Class Politics in Nineteenth-Century Marseilles», *Past and Present*, n.° 65 (noviembre de 1974).

lores de esta posición. Penshurst, el tema del clásico poema de Ben Jonson sobre la vida en el campo, no levantado «ni con el dolor, ni con la opresión de hombre alguno», era en realidad un señorío que había prescrito por mandamiento judicial y proscripción unos cincuenta años antes de que escribiera Jonson.[88] Otros poetas consideran la familia y su fortuna como ilustración de mutabilidad:

And what if my descendants lose the flower
Through natural declension of the soul,
Through too much business with the passing hour,
Through too much play, or marriage with a fool?

May this laborious stair and this stark tower
Become a roofless ruin that the owl
May build in the cracked masonry and cry
Her desolation to the desolate sky.[89]

Para Yeats ninguna providencia podía detener la mutabilidad cíclica de todas las cosas:

The Primum Mobile that fashioned us
Has made the very owls in circles move...[90]

Yeats subestimó ciertas pervivencias, y particularmente la extraordinaria longevidad de ciertos terratenientes corporativos: esas viejas y sabias lechuzas, Merton College y St. John's College de Cambridge que han volado hasta nosotros directamente desde los siglos XII y XIII. Pero una simple observación (o una consulta breve a cualquier autoridad genealógica) confirma esta idea; como dicen las gentes de

88. Raymond Williams, *The Country and the City*, Londres, 1973, pp. 40-41.

89. ¿Y si mis descendientes perdieran la flor / Por natural declive del alma, / Por el mucho ocuparse de la hora fugaz, / Por demasiado juego, o boda con un simple? / Que esta ornada escalera y esta torre cabal / Se conviertan en ruina sin techumbre donde el búho / Construya en la resquebrajada piedra y grite / Su desolación al cielo desolado.

90. El *Primum Mobile* que nos ideó / Hizo que incluso el búho en círculos volara...

Yorkshire «from clogs to clogs in three generations» (de zuecos a zuecos en tres generaciones). Lo que esto pudiera ocultar es que independientemente de la elevación y la caída de las familias, los entramados hereditarios en sí han demostrado a menudo ser enormemente efectivos como vehículo de otro tipo de herencia corporativa: los medios por los cuales un grupo social ha extendido su tenencia histórica de estatus y privilegio. Todavía hoy nos preocupa, mientras administradores y abogados discurren nuevos *trusts*, nuevas compensaciones contra la inflación, creando sociedades de inversión con un apoyo en cada una de las cuatro esquinas del mundo capitalista. Pero hay que estar prevenido. Empezamos por examinar el sistema hereditario de determinadas familias pero, con el paso del tiempo, las fortunas familiares surgen y caen; lo que se hereda es la propiedad en sí, el recabo de los recursos de la sociedad futura, y es posible que el beneficiario sea, no un descendiente de una familia en particular, sino el descendiente histórico de la clase social a la que un día perteneció la familia.

MARY WOLLSTONECRAFT[1]

Al día siguiente de hacer el amor por primera vez con William Godwin, Mary Wollstonecraft se batió en retirada preocupada y dudosa: «Considera lo que ha ocurrido como una fiebre de tu imaginación... y volveré a ser una Caminante Solitaria». Claire Tomalin, en su brillante nueva biografía, nos cita este pasaje, pero no aquella otra frase inolvidable: «Me doy cuenta de que seré una niña desde el principio hasta el fin...».

Todos y cada uno de nosotros somos, en alguna parte de nuestro ser, niños desde el principio hasta el fin. Wollstonecraft no siempre manejó sabiamente su vida personal. Tampoco lo hizo Coleridge, si lo pensamos bien, ni De Quincey, ni Wordsworth, ni Hazlitt... ¿Hace falta seguir? No tengo nada que objetar a las advertencias de que las personas de genio comparten todas las debilidades de los mortales. Las flaquezas concretas que les podemos atribuir a menudo nos ayudan también a comprender su genio. Pero, a fin de cuentas, es el más del genio, y no el mínimo común denominador de la flaqueza, lo que confiere importancia a sus vidas.

Protesto, en nombre de Wollstonecraft, contra el trato injusto que ha recibido en manos de los historiadores y los críticos. Se la ha visto más como una «Mujer Extraordinaria» que como una intelectual im-

1. Extraído de *New Society*, 19 de septiembre de 1974, reseña del libro de Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, Weidenfeld & Nicholson. (Hay trad. cast.: *Vida y muerte de Mary Wollstonecraft*, Barcelona, Montesinos, 1993.)

portante, o como una moralista valiente en una posición excepcionalmente expuesta. Las confusiones morales, o las crisis personales, de una mujer de algún modo son siempre más interesantes que las de un hombre: absorben todos los demás aspectos de la persona. Como, sin duda, se puede extraer de los hechos inexorables de la «situación» de la mujer. Wordsworth «tuvo» una hija ilegítima en la Francia revolucionaria: la llevó consigo de forma intermitente durante unos pocos años como una culpa privada, pero su hija nunca fue un engorro desde el punto de vista práctico. Wollstonecraft también «tuvo» una hija ilegítima en la Francia revolucionaria: pero tenerla fue una cuestión bastante diferente, así pues la llevó consigo (con la ayuda de una criada leal) por toda Francia, Inglaterra y el norte de Europa. No era un secreto cuidadosamente guardado para que lo descubrieran los biógrafos de este siglo. Ella caminó por las calles de Londres con Fanny enfrentando el «mundo».

Una cuestión diferente. Que además hace de su vida un asunto peculiarmente difícil de tratar. Todos estamos interesados en las relaciones sexuales; todos estamos deseosos de moralizar sobre ellas con cualquier pretexto. Y la mención del nombre de Wollstonecraft es el mejor de los pretextos: acciona el control del volumen moralizador en algún lugar de nuestras entrañas. Apenas hemos empezado a establecer los hechos cuando ya comenzamos a mezclarlos con nuestros aditivos moralizadores: escandalizados o en tono de disculpa, o admirados o con aire de superioridad. Lo que hacemos de ella está ya confundido con lo que hemos hecho de nosotros mismos; algo diferente de su propio hacerse a ella misma tenso e implacable.

Tal vez haya una docena de biografías serias: la primera de ellas, la de William Godwin, aparecida en el primer año después de su muerte. Ninguna de ellas es completamente satisfactoria. Una razón es que Wollstonecraft no presenta un sujeto, sino dos; y unirlos en un único estudio requeriría una versatilidad poco habitual. En un sentido, ella fue una de los cinco o seis intelectuales ultrarradicales importantes en la Inglaterra de la década de 1790: se la puede situar junto a Paine y Godwin; al lado del Coleridge del *Watchman*; del Flower del *Cambridge Intelligencer*; o del Thelwall del *Tribune* o los *Rights of Nature.* A su lado no necesita en absoluto condescendencia por el hecho de ser,

además, una mujer. Ni tampoco la quería. Ella creía que «la mente no tiene sexo», se medía como una igual en la república del intelecto.

Pero desde otro punto de vista, a Wollstonecraft se le recordaba con cada hecho de la naturaleza y de la sociedad que era una mujer. No era una mente sin sexo, sino un ser humano excepcionalmente expuesto, de condición femenina. Mucho antes de morir, tanto sus amigos como sus enemigos la ponían como ejemplo. Así lo observaba en sus últimas *Letters from Sweden*:

> Todo el mundo es un escenario, pensé; y son pocos los que no representan el papel que han aprendido a fuerza de repetirlo; y los que no lo hacen, parecen blancos puestos para ser apedreados por la fortuna; o más bien señalizaciones que indican el camino a otros, mientras ellos mismos se ven obligados a permanecer inmóviles entre el barro y el polvo.

De pocos hombres se espera que en cada tropiezo de sus vidas justifiquen sus declaraciones públicas. La autora de *Vindication of the Rights of Woman*[2] se exponía en cada movimiento. El «mundo» la observaba sucesivamente como una periodista hombruna; como una amante (de Fuseli) rechazada; como una solterona («sobrepasados» los 30) amargada; como una querida (de Imlay) abandonada; como la madre de una hija ilegítima; como una que había intentado suicidarse.

> «¡Cómo!», me dije a mí mismo, «es Mary Wollstonecraft, exhibiéndose con una criatura pegada a los talones, con tan poca ceremonia como si fuese un reloj de pulsera acabado de comprar en una joyería. Se acabaron ya los derechos de las mujeres», pensé...

La reacción característica es de Archibald Hamilton Rowan, el patriota irlandés. Es justo añadir que llegó a ser amigo suyo y tal vez de este modo se educó un poco liberándose de sus prejuicios.

El último episodio de su vida tiene mucho del artilugio de la ficción. Cuando se casó con William Godwin fue como si De Beauvoir,

2. Hay trad. cast.: Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1994. Traducción de Carmen Martínez Gimeno.

inmediatamente después de escribir *El segundo sexo*, se hubiese casado con Sartre en el cenit de su reputación, y luego hubiese muerto de parto. Qué tentación proporciona su vida para el tipo de biógrafo poco escrupuloso. Y qué decir de los materiales que la sobrevivieron. Después de su muerte, Godwin —cándido, benévolo y afligido (tal vez por única vez en su vida) por emociones que no podía racionalizar— pensó que era un acto piadoso publicar sus *Posthumous Works*, que incluían las cartas de ella a Imlay, su amante irreflexivo y andariego. No fue un acto piadoso. Ella no lo hubiese querido. Ningún amante rechazado, sea hombre o mujer, que implora amor frente a la ambigüedad o la indiferencia, puede desear verse expuesto de ese modo.

Pero había más. El matrimonio de Wollstonecraft con Godwin, en el último año de su vida, se conducía desde viviendas cercanas pero independientes. Godwin se oponía al matrimonio por principio y Wollstonecraft hasta cierto punto aceptaba sus opiniones; cada uno continuaba llevando una vida independiente, recibía amistades (de ambos sexos) y hacía visitas sociales como persona independiente, no como marido y mujer. De modo que los asuntos domésticos a menudo se trataban por carta: habitualmente cartas afectuosas, algunas veces amorosas, a veces quejumbrosas o recriminatorias, otras sólo eran acuerdos para cenar o ir al teatro. Todo este material también ha sobrevivido. Lo cual es de nuevo una suerte para los biógrafos. Pero me pregunto hasta qué punto cualquiera de nosotros desearía ser juzgado —o juzgado en un sentido público— en base a pruebas de este carácter azaroso y a las que esencialmente se ha prestado poca atención.

De modo que hay dos temas posibles y las, hasta ahora, dos mejores biografías han tomado direcciones opuestas. La correcta biografía académica de Ralph Wardle es concienzuda y, de vez en cuando, pedestre; pero mantiene una seriedad hacia la identidad intelectual de su sujeto al examinar sus escritos con cuidado pero dando la espalda a cualquier análisis sostenido de su condición sexual. Se tiene la sensación de que Wollstonecraft habría aprobado este enfoque. Más recientemente, Margaret George ha publicado en Estados Unidos, pero hasta donde alcanza mi información, no en Gran Bretaña, un análisis muy inteligente (*One Woman's «Situation»*, Illinois, 1970) de la evolución personal y de la condición de su sujeto. Ambos libros deben ser al-

tamente recomendados, aunque tampoco, en mi opinión, ni siquiera cuando se toman como conjunto, dan una visión completa de la originalidad y la talla de Wollstonecraft.

Esperaba dar la bienvenida al libro de Claire Tomalin, y en cierto modo lo hago. Los libros de Wardle y George son mejores, pero Tomalin ha abordado su sujeto con entusiasmo. Ha descubierto unos pocos hechos nuevos, aunque su documentación es (deliberadamente) tan desaliñada que es difícil ver lo que es nuevo y lo que ha tomado de Wardle y otros. Ha leído acerca de lo que rodeaba a su biografiada para situarla en un contexto: a veces las colocaciones en el contexto son logradas, cuando se refieren a personajes y no a ideas. El capítulo dedicado a las experiencias de Wollstonecraft como institutriz de lord y lady Kingsborough es perspicaz; el mejor tratamiento que he leído sobre el tema. Y el libro discurre agradablemente; una narrativa femenina curiosa que los lectores van a disfrutar. El libro tendrá éxito a buen seguro: es un libro calculado para ser preferido por muchos.

Este hecho me exime de cualquier inhibición para decir que me disgusta mucho. Es un libro que empequeñece la estatura de su biografiada. Y lo hace, por una amarga ironía, de modos que se suponen característicamente femeninos. Siempre que Tomalin trata temas políticos o intelectuales centrales, su forma y su contenido son vulgares, particularizados o groseramente filisteos. Su Revolución Francesa es una escena rabiosamente interesante con alegres intelectuales seguida por un predecible Terror plebeyo. (En Inglaterra fue «para todos la señal para precipitarse a los extremos».) Tomalin está contra los extremos y, a medida que el libro avanza, se hace evidente que nadie, excepto la autora, es completamente equilibrado y maduro: por supuesto no Wollstonecraft, a la que siempre concede complicadas indulgencias psicológicas. Al fin y al cabo, Wollstonecraft no tuvo la ventaja de leer a Freud, Durkheim o Kenneth Tynan. La filosofía política de Godwin y de Holcroft se bosqueja con atrevimiento: «Su entusiasmo por la perfectibilidad era tal que preveían el fin de toda superstición, crimen, guerra, enfermedad e incluso ... el mismo sueño y la muerte». Cualquier lectora atenta de la columna semanal de Jilly Cooper sabrá más que esto: y, a pesar de todo, Tomalin no siente la necesidad de ir más allá en la investigación del pensamiento de Godwin.

De ello se deduce que Tomalin tampoco está muy interesada en el pensamiento de Wollstonecraft. Subestima *Rights of Man*; es condescendiente con *Vindication* y apenas trata las últimas (e importantes) *Letters from Sweden*. Por el contrario, examina detenidamente cada encuentro personal o carta privada y anda buscando maliciosamente ocultas motivaciones sexuales. Aunque sólo se citan escasas líneas de *Vindication*, tenemos un pasaje detrás de otro de las cartas de Imlay, algunos de los cuales motivan preguntas de lo más *interesantes*: ¿podría haber «aquí una alusión al flirteo con otro hombre»?

La base de la precaria independencia de Wollstonecraft, y la misma precondición para que alguna vez escribiera *Vindication*, se aseguró cuando ella recibió el amparo de aquel muy notable editor disidente, Joseph Johnson, que le proporcionó trabajo regular, e ingresos, y alojamiento. Este es el único episodio de la vida de su sujeto que ha desconcertado a Tomalin. Johnson (de 49 años) amparó a «Mary», «bastante más joven» (de 28). Y no obstante no hay pruebas ni siquiera de un supuesto encuentro sexual. Para Tomalin, esto es completamente impropio. La autora da a entender (sin ninguna prueba) que tal vez Johnson fuera homosexual; o que, cuando invitó a «Mary» a trabajar para él, «tal vez se encontraba en un momento maníaco como los que les sobrevienen a algunos asmáticos». En cualquier caso, el interés «de Johnson por las mujeres, como cualquier otra cosa que amigas, era o bien extremadamente discreto o, más probablemente, inexistente». Y (una solución final) «ellos jugaban a padres e hijas».

«Las mujeres como cualquier otra cosa que amigas». ¿Podría existir otra condena más clara que esta en una época superconsciente desde el punto de vista sexual como la nuestra? No sabemos nada de las inclinaciones sexuales de Johnson y (se podría añadir de paso), puesto que nada sabemos, la especulación sobre el tema es más adecuada para una columna de cotilleo que para un libro de historia. Lo que sí sabemos de Johnson es que tenía buen juicio para los autores; durante la década de 1790 publicó libros ultrarradicales y feministas; era amigo de otros escritores con simpatías feministas —Mary Hays, William Frend, George Dyer— y su lealtad a esas personas y causas le condujo finalmente a la cárcel. Cuando Wollstonecraft llegó a su puerta, Johnson necesitaba un ayudante editorial de confianza que trabajara toda la

jornada: la necesidad de él y la capacidad y la condición de ella se convenían mutuamente. ¿Es imposible concebir que realmente llegaran a ser *amigos*, acordando dejar de lado o distanciarse del obligatorio «cualquier otra cosa que» de Tomalin? Incluso es posible que «jugaran a» ser camaradas en un esfuerzo político e intelectual común (un juego que, me temo, nuestro propio sofisticado mundo miraría con maliciosa desconfianza).

Pero Wollstonecraft intentaba imaginar las reglas precisamente para ese juego de camaradería igualitaria. Frente a la argumentación sofística de Rousseau, según la cual las mujeres con educación perderían su poder sobre los hombres, ella respondía: «Esto es precisamente lo que intento. No quiero que ellas tengan poder sobre los hombres, sino sobre ellas mismas». Tratar de poner en práctica esta autodeterminación en su propia vida entrañaba una desatención a las convenciones que requería cualidades que fácilmente la podían llevar a calificarla como dominante, testaruda, egoísta. Intentarlo significaba también que, a medida que presionaba contra cada una de aquellas limitaciones que había definido en sus escritos, lo sufría en su propia piel. Como ha escrito Margaret George: «Con aquella determinación de ser "libre" a Mary se le iban revelando sucesivamente los límites —externos y autoimpuestos— de su libertad». Con una tenacidad extraordinaria, intentó convertir esos dos temas —su filosofía y su biografía— en uno solo. Como escribió Godwin: «Toda su vida pisoteó las reglas erigidas sobre el supuesto de la imbecilidad de su sexo». Estaba destinada a sufrir; y su sufrimiento, expresado en cartas que jamás fueron escritas para su publicación, en un estilo de dramatización de sí misma y de «sensibilidad» exagerada alimentada por las *Confesiones* de Rousseau y *Los sufrimientos del joven Werther*, es en conjunto demasiado «fuerte» para la brusca insensibilidad de nuestros tiempos.

Así Wollstonecraft se ha convertido en un fastidio. Cada generación la reinterpreta según su propia imagen. Los antijacobinos la convirtieron en una prostituta. Las feministas burguesas hicieron de ella una feminista burguesa. Más recientemente, en 1947, dos freudianos norteamericanos (uno de ellos, desgraciadamente, una mujer) la reconstruyeron como una lagarta cuya motivación era la envidia del pene: «La sombra del falo se proyectaba de forma oscura y amenaza-

dora sobre todo lo que hacía». Frente a esto, los chismes de Tomalin son preferibles con mucho. Wollstonecraft —o «Mary», como siempre la llama— se nos presenta ahora como una habitante prematura de nuestro norte de Londres literario y femenino: prematura no sólo por el hecho de vivir en la década de 1790, también por mostrar inmadureces evidentes que, desde la compostura de nuestra avanzada civilización, podemos detectar con facilidad, sonreírnos, pero ser indulgentes con ellas. Hoy en día, toda profesional madura, que ha «trabajado mucho» sus relaciones, «ha aceptado» su sexualidad y no es maníaca ni extremada en su feminismo, puede reconocer al instante en la Mary de Tomalin a aquella vecina exasperante, o a aquella vieja compañera de estudios que siempre se mete en líos y —cuando nos acusa de ser convencionales— cae de bruces. Cualquier hombre desinformado que haga una reseña puede ver a la Mary de Tomalin con la misma rotundidad . Para el *Daily Telegraph Magazine*, es el «libro de la semana»: Mary padecía «una escasez extrema de mundología»; «se enamoró de sinvergüenzas encantadores»; tuvo «una bastarda trágica» («un fracaso estrepitoso y conmovedor»). Como se podía suponer encabeza la página de reseñas de *The Times* como «Pobre Mary»: su vida se ve como una «comedia» (se nos advierte con caballerosidad) demasiado fácil de ridiculizar.

No encuentro divertida la vida de Wollstonecraft. Tampoco puedo verla como fracaso. La considero una intelectual muy relevante y una de las más grandes mujeres inglesas. Hubo muchos miles de mujeres en la década de 1790 que fueron dominantes, o que manifestaban su sensibilidad de forma excesiva, o que se metían en líos personales; de mismo modo que hubo muchos miles de hombres que eran engreídos, presuntuosos y que bebían en exceso. Pero sólo hubo una Wollstonecraft, como sólo hubo un Paine. Es el más lo que importa. Las grandes innovaciones en el pensamiento o en la sensibilidad a menudo surgen después de tantas y tan prolongadas premoniciones que, en retrospectiva, nos parecen simples trivialidades. Las dos obras, *Right of Men* de Paine y *Vindication* de Wollstonecraft, tienen ese rasgo: parece mentira que nadie las haya escrito antes.

Pero nadie las escribió. Y, una vez escritas, los términos de la discusión cambiaron para siempre. Es difícil saber cuál de los dos libros

planteaba las demandas más importantes: pero, puesto que las mujeres constituyen la mitad de la especie, los honores deben corresponder a Wollstonecraft. Sus argumentos, en este libro y en otros lugares, podrían haber sido más sistemáticos. Pero no eran insignificantes: podían ser reprimidos pero no eliminados. Ni siquiera fueron reprimidos de forma tan completa como afirma Tomalin en su último capítulo. Simplemente, ella ha dirigido la mirada a los lugares equivocados. Debería haber mirado, en cambio, hacia la tradición derivada de Shelley y continuada hasta Thomas Hardy y William Morris; o hacia Anna Wheler y William Thompson; a los owenitas y los librepensadores.

Y eso no es todo. El libro de Paine está más bien escrito, mejor estructurado. Pero la sensibilidad de Wollstonecraft es más compleja. Ella no se deja llevar fácilmente por la corriente del racionalismo del siglo XVIII: a menudo lo atraviesa, creando en su seno un remolino romántico y crítico. Había sufrido demasiado en su propia humana naturaleza —y había experimentado, muy de cerca, el París en el punto más álgido del Terror— como para no tener reservas con respecto al optimismo de Godwin. Es más, en el mismo momento en que se anunciaba el «feminismo burgués» ella fue una de las más atentas a las limitaciones del pensamiento político burgués. Como mujer, había experimentado a fondo la fuerza de los derechos de propiedad, tanto en la vida personal como social; y conocía la vaciedad de los programas de mera emancipación política para la gente que se encontraba en una situación de dependencia económica. De ahí que sus escritos siempre mostrasen una alerta hacia la injusticia social, y —como en sus *Letters from Sweden*— un disgusto hacia el creciente mercantilismo. De ese modo, desde el primer momento, ella vinculó estrechamente el feminismo y el radicalismo social.

Y por lo que a su vida se refiere: sé que yo no la hubiese vivido tan bien, y considero una arrogancia que cualquier biógrafo dé por supuesto, con tanta facilidad, que se podía haber vivido mejor. En cualquier caso, no se trataba del norte de Londres en 1974. Era una época difícil: y el lugar no estaba provisto de las comodidades que sostienen nuestra vida moderna. (Pensemos que no existía una clínica Tavistock a la que llevar los propios horrores, ni una trabajadora social que la asesorase acerca de su hija bastarda.) Ella cayó en uno o dos agujeros y sa-

lió de ellos por sus propios medios. Nunca le pidió a nadie que la sacase de sus apuros, excepto a Imlay, y tenía —¿o no vamos a reconocerlo?— un cierto derecho a hacerlo. Ni siquiera de Imlay —si hubiese muerto el afecto— hubiese aceptado que le diese limosna o la mantuviese. Ella siguió su propio camino, como una caminante solitaria. No sólo asumió plenamente las consecuencias de sus convicciones, en un mundo cuyas normas no había hecho, sino que tuvo la resistencia suficiente para levantarse (ella, una amante abandonada rescatada del Támesis) y reanudar su tarea de imaginar, una vez más, las reglas de una relación de camaradería igualitaria.

Pocas veces hemos visto una mujer como ella en nuestra historia. En lugar de las maduras afirmaciones de Tomalin, prefiero infinitamente las palabras de Virginia Woolf, cuando habla de «las formas arbitrarias e impetuosas con las que iba directa a vivir la vida». Y como bien sabía Woolf, la arbitrariedad provoca sus venganzas. Wollstonecraft estaba preparada para ello; pero lo que no merece es la venganza del «¡Pobre Mary!» acompañado de una palmada complaciente. No necesita esa condescendencia. En nada era pobre. Nunca fue golpeada. Y la prueba final reside en esa parte de ella que siguió siendo niña hasta el final. Pues esta parte suya —el rechazo a convertirse en comedida y «maliciosa», la flexible disposición hacia las experiencias nuevas— es precisamente la parte que la mayoría de nosotros cauteriza cuidadosamente y luego protege con las callosidades de nuestras astutas complicidades.

ELEANOR MARX[1]

Este libro ha recibido ya una bienvenida calurosa, y la merece. En mi opinión, no cumple la promesa del primer volumen (*Eleanor Marx: Family Life, 1855-1883*), publicado hace cinco años. Pero es un libro vital y académico que se fundamenta, de forma más completa que cualquier anterior, en la correspondencia inédita de Eleanor Marx y el círculo de Engels. De modo que es, y probablemente seguirá siendo, un estudio importante.

Pero no es un estudio objetivo. El lector que no quiere que le manipulen —que le empujen a través de los datos hacia conclusiones preestablecidas, que le pidan que vuelva la cabeza hacia allí y luego le ordenen que cierre los ojos, y después le muestren sólo una porción aprobada de los datos—, ese lector seguirá prefiriendo la biografía de Chushichi Tsuzuki, publicada hace diez años.

Tsuzuki expone los datos empíricos con mucha claridad, algunas veces incluso de forma lacónica, e invita al lector a formarse un juicio. Kapp no lo hace. Ella se siente con el pleno derecho de escribir una biografía muy diferente y (como ella supone) menos «académica». Ésta será, para muchos lectores, la virtud de su libro. Es, sin ninguna intención, seductoramente partidista. Busca entrar sin reservas en la conciencia de su heroína (o héroe, puesto que en la sección más larga del libro, de 180 páginas, Engels desplaza a Eleanor como figura central). Cita abundantemente las cartas de ella (o de él), mira el mundo (habitualmente un mundo obtuso e intratable) a través de los ojos de

1. Extraído del *New Society*.

ambos, entra con ingenio y malicia en sus peleas, se enfrenta a los *dramatis personae* de los movimientos socialistas británicos y europeos (habitualmente, una casta torpe o traidora y, en cualquier caso, políticamente reaccionaria) tal como Eleanor o Engels se enfrentaron a ellos, y en general se refiere a ella con entusiasmo y humor.

Es divertido, a veces lo es realmente. La sección sobre Engels, larga y muy interesante (aunque lamentable), se titula «El Último Destello del General». Debemos esperar verdaderamente que éste no sea todavía el último pero, ciertamente, debe ser un último destello de Yvonne Kapp. Es el destello de un indomable y leal comunista ortodoxo que está poseído por la soberbia seguridad y la madurez ganadas gracias a mantenerse en un lugar mientras un mundo, obtuso e intratable, persiste en sus trayectorias obstinadamente traidoras y reaccionarias. El suicidio de Eleanor, da a entender la autora, se vio influido por su falta de preparación para una experiencia similar. «La corriente principal del movimiento obrero británico —su elemento originario— fluía siempre más veloz, más amplia y profundamente hacia canales cada vez más alejados del marxismo, hasta dejarla en un riachuelo cuya corriente no era lo bastante fuerte para empujarla hacia delante.» Eleanor, que era «política de la cabeza a los pies», «había pensado ver la aurora de un nuevo mundo. La luz disminuía para ella y no se iba a quedar».

No es convincente. Pero este suicidio ya ha sido tratado bastantes veces ante el público británico, que incluso lo ha visto por televisión. Tal vez sería más respetuoso hacia esa hija inglesa de Marx, una mujer muy política y con grandes dotes, comentar su contribución al temprano movimiento socialista. Y en este terreno la divertida polémica de Kapp no nos lleva tan lejos. Por una parte, no se puede sostener sin hacer una repetida injusticia a todos los compañeros socialistas que quedaron fuera de la guía inmediata del círculo de la familia de Engels. Por otra, exige que nos situemos totalmente dentro de este círculo y aceptemos todo lo que dice acerca de sí mismo.

Se siente menos irritación hacia «Tussy» (Eleanor), cuya lealtad al «General» es totalmente perdonable, que hacia el mismo Engels. También se siente irritación hacia Kapp. En la época de su «último destello», Engels había vivido en Inglaterra *durante cincuenta años*; y

sin embargo, dentro de su residencia de Regent's Park Road, podría haber estado viviendo en cualquier túnel del tiempo en Tardis. Las sombras inglesas que revoloteaban por fuera seguían siendo (como no lo eran para Marx) «*ellas*». «Su arte parece bastante mejor que su literatura y su poesía mejor que su prosa», señaló sintiéndose generoso en 1884. En 1894, era diez años más gruñón y menos generoso: cuando el Dr. Ludwig Freyberger (que pronto se casaría con Luisa Kautsky y se trasladaría a Regent's Park Road) volvió de Viena, Engels le anunció a Sorge que él había «mostrado ya a los ingleses que se aprende más medicina en el continente que aquí», «la tosca gente de aquí no puede alcanzar el nivel de Viena», los médicos británicos eran inferiores en fisiología, patología, cirugía, etc. Yvonne Kapp emite un bufido sobre ello, pero cuando Engels da repetidas veces juicios de una ligereza desinformada y rencorosa similar con respecto al movimiento socialista británico y sus gentes, ni bufa, ni carraspea, ni da muestras de duda. Recibe su mandato con la dedicación de una devota.

Dejemos por ahora de lado la información y miremos más de cerca. Eleanor Marx Aveling y Edward Aveling estaban en la ejecutiva de la SDF[2] en 1884 y formaron parte del «cabildeo» que, como consecuencia de los métodos dictatoriales de Hyndman, dimitió para formar la Liga Socialista. En esta separación (que pudo ser un error táctico) recibieron el total apoyo de Engels, sobre la base de que «toda la Federación no era en realidad otra cosa que una estafa». Esta opinión general (pero no muy precisa ni política) le basta a Kapp como guía para las aproximadamente 600 páginas siguientes: Hyndman y toda la SDF son rechazados (hasta 1896 en que los Aveling vuelven a incorporarse a él) como un timo. Al fin y al cabo, contamos con la autoridad de Engels para ello.

A continuación los Aveling (que en aquella etapa actuaban conjuntamente) formaron parte de la ejecutiva de la Liga Socialista. Engels opinaba que la Liga sólo tenía fuerza suficiente para publicar un periódico mensual; William Morris (y la mayoría) querían un semanario alrededor del cual pudiesen construir la Liga. Después de quince meses Morris consiguió lo que quería, y «Eleanor y Aveling aprove-

2. Social Democratic Federation. *(N. de la T.)*

charon la oportunidad para retirarse». Eleanor le escribió a su hermana Laura: «Será un terrible fracaso. A fuerza de discutir mucho el General y yo conseguimos que Ed[ward] dejase su puesto de subdirector». Edward «no tiene realmente tiempo ... y lo que es más importante, aquí no hay nadie que sea realmente fiable para trabajar ... no tenemos a *nadie*». La situación —un lamento frecuente— «era imposible». «Aquí todo es confusión», coreaba Engels: «El hecho de convertir el *Commonweal* en un «semanario» —cosa absurda desde todos los puntos de vista— le ha dado a Edward la oportunidad de dejar su responsabilidad en este actualmente imprevisible órgano ... Sería ridículo esperar que la clase obrera hiciera el más mínimo caso a esas diversas extravagancias de lo que por cortesía denominamos Socialismo Inglés», etc., etc., etc. Evidentemente Kapp aprueba su realismo político y su sagacidad, señalando que Aveling fue sustituido por Bax y que del «Archivo Internacional» de Eleanor se encargó May Morris, «que no tenía en absoluto las mismas facilidades que Eleanor para recopilar noticias detalladas de toda Europa, incluida Rusia, y también de América de Norte y del Sur». Lo que ocurrió exactamente fue esto: como un acto político deliberado, se privó al nuevo semanario socialista (que era, con mucho, el mejor semanario socialista que se publicaba en Gran Bretaña, como demostró por lo menos durante dos años) de los servicios de Eleanor y de la incomparable información que Engels poseía.

A continuación, los Aveling se ausentaron (en otoño de 1886) para realizar una gira de conferencias en Estados Unidos, a la cual corresponde otra historia. A su vuelta, dedicaron tiempo y esfuerzos a dar conferencias en los Clubes Radicales. Fue un trabajo útil, pero ¿le daba realmente derecho a Engels para escribir, como si fuera una tía efusiva, que «en la actualidad los Aveling están haciendo más y siendo más eficaces que nadie aquí...»? «Si todo va bien —se jactaba— van a empujar a un segundo plano a la Federación Socialdemócrata y a la Liga Socialista.» Es bien extraño, pues los miembros de esas dos organizaciones, así como Bernard Shaw, el infatigable fabiano, estaban ocupados dando conferencias en los Clubes Radicales, en el mismo período. (Pero no se podía esperar que Engels, encerrado en Tardis, supiese esto.) A continuación tuvo lugar la Conferencia Anual de la Liga, de

1887, que, después de una discusión sutilmente equilibrada, votó a favor de abstenerse de la acción parlamentaria. He argumentado, en mi *William Morris*,[3] que los «parlamentarios» forzaron la salida equivocada de la manera equivocada, lanzando de ese modo a Morris en brazos de los anarquistas. La decisión, observa Kapp, «llegó peligrosamente cerca de dejar a la Liga Socialista en la impotencia. Ni Eleanor, ni Aveling dieron sus nombres para presentarse a la elección del Consejo Central».

Lo que quiero señalar es que las tácticas de los Aveling (forzadas por Engels a cada paso) eran de autoafirmación. Cuando surgían desacuerdos políticos, los Aveling se retiraban de cualquier compromiso y ponían a sus aliados en brazos de sus oponentes. Cualquier otra persona era siempre «imposible»: «no tenemos a *nadie*» (aunque Ernest Belfort Bax, el único socialista inglés destacado que de vez en cuando era admitido en Tardis los domingos durante las noches sociales de Engels, era aclamado a veces como «*nuestro*»). De modo que los Aveling se replegaron en la Sociedad Socialista de Bloomsbury. Si cualquier otro se hubiese replegado en una sociedad con tal nombre, Yvonne Kapp nos hubiese hecho partir de risa con sus sarcasmos. Pero en este caso apenas nos dice algo acerca de esta sociedad (menos que Tsuzuki) y ni siquiera menciona las actividades de Alexander Karley Donald, su figura política más destacada, un abogado, literato y un sólido «realista» político, que en una ocasión tuvo la temeridad de advertirle a William Morris que «suavizase su tono moral», ocasionando de ese modo una notable *elevación* de la atmósfera moral.

Unos ocho años y 400 páginas después, durante los cuales los Aveling habían entrado y salido de otras organizaciones, incluyendo el ILP[4] (aunque sobre este episodio se da muy poca información), Kapp hace este notable resumen:

> A estas alturas no es necesario remarcar que a Eleanor, como genuina marxista y por tanto la menos dogmática de su tiempo y lugar, le importaban muy poco esas sectas incluso cuando trabajaba disciplinadamente con ellas. Siempre había buscado de manera inequívoca su ca-

3. Hay trad. cast.: *William Morris. De romántico a revolucionario*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, 1988.

4. International Labour Party. *(N. de la T.)*

> mino hacia los grupos en los que percibía ese «impulso instintivo» hacia el socialismo: hacia cualquier zona donde sus palabras cayesen en suelo fértil. Hacia finales de la década de 1890, la SDF le pareció más «socialista» —y creyó que iba a tener mayor influencia— que cualquier otra organización existente, de modo que se incorporó a ella.

Este es precisamente el problema. La mayoría de nosotros tenemos dificultades para escoger, y para permanecer en las organizaciones escogidas, incluso si suponemos ser «marxistas genuinos» u otro tipo de paloma con instintos buscadores infalibles. Pero es difícil trabajar con lealtad en *cualquier* organización —o ser considerado un camarada leal— si «nos importan poco». Y este era, de forma muy concreta, el problema de Eleanor Marx; un problema que había heredado de su padre y de Engels. Tenía los vicios que le acarreaba su nacimiento, y también sus virtudes. La lealtad absoluta que profesaba a la memoria de su padre, al General, y, con una tenacidad trágica, a Aveling, la llevó a creer que ella y su círculo familiar íntimo (que a menudo incluso recibía el nombre de «el partido») la autorizaban a prescindir de lealtades menores debidas a sus camaradas del movimiento inglés. Si éstos se equivocaban (y en algunos casos ella y Engels identificaban esas equivocaciones de modo muy agudo) ella quedaba absuelta de cualquier obligación de permanecer con ellos, o de intentar corregirles. Ella y Aveling simplemente debían buscar inequívocamente su camino hacia la siguiente morada.

Sin embargo, el «impulso instintivo» del «partido» parece más bien, a veces, una reacción visceral completamente subjetiva. Por razones históricas que databan de la ruptura de la Primera Internacional, entrañaba un horror instintivo a cualquier cosa que diese muestras de tolerancia hacia el anarquismo; un horror que Kapp comparte por completo. Ese horror indispuso a Eleanor con William Morris, Domela Nieuwenhuis e incluso (más adelante) con Keir Hardie y Tom Mann. Engels y Eleanor mantuvieron informados a los camaradas franceses, alemanes, holandeses y norteamericanos de los pecados del movimiento británico, en una correspondencia que es a la vez maldiciente y falta de cualquier decencia política. Sin duda, la familia tenía, en lo más íntimo, un profundo sentimiento de propiedad sobre el mo-

vimiento socialista revolucionario internacional, como herencia procedente de «Mohr».[5]

Cuando Lafargue, que durante años había recibido el bombardeo de las cartas acerca de los innombrables vicios de Hyndman, dejó de invitarlo a una conferencia organizativa para planear la conferencia internacional de 1889, recibió el rapapolvo de Engels: «La Federación es, sin duda alguna más importante que la Liga ... Hyndman no os hubiese perjudicado». Pero, añade Ivonne Kapp, «Lafargue había añadido a su locura el escribir personalmente a William Morris ... Eleanor tenía algo que decir sobre eso»: «El hecho de que Paul escribiese a William Morris fue una gran equivocación —regañó a su hermana, Laura Lafargue—. Apreciamos a Morris como persona, pero no encontrarías ni media docena de trabajadores que le tomasen en serio». Paul hubiese hecho mejor en dejar que todas las invitaciones se redactasen desde Tardis. Pero tal vez entonces la cuestión hubiese pasado a ser «no tenemos *a nadie*».

Yvonne Kapp ha dado a conocer tal cantidad de trivialidades perjudiciales procedentes de los archivos Bottigelli que resulta sorprendente que ataque con tanto sarcasmo a aquellos que hablan de «una camarilla Marxista» en el movimiento internacional, o que argumentan (junto con Bax, que tenía todas las oportunidades de observar) que Engels pretendía «imponer» a Aveling como dirigente del movimiento inglés. Los datos que aporta confirman ambas cosas, aunque no pienso que ninguna de ellas aseste un golpe mortal a Engels ni al marxismo. Engels envejecía, sus costumbres estaban profundamente arraigadas, era muy germánico, y estaba demasiado ocupado con mil y una tareas intelectuales importantes y trascendentes; y también con unas cuantas tareas insignificantes e importunas. Cuando realmente se ocupaba de un problema, y se informaba de manera adecuada, su juicio político era siempre de peso y en algunas ocasiones espléndido. Pero cuando no lo hacía era terco, obstinado y arrogante. Durante mucho tiempo el movimiento inglés fue su punto flojo, puesto que nunca

5. Nombre que recibía Marx en el ámbito familiar por el aspecto moruno que presentaba en algunas fotos de su juventud; también por su preferencia por el personaje de Otelo, el moro de Venecia. *(N. de la T.)*

pudo perdonar que la clase obrera abandonase a los cartistas de su juventud. Como ha observado R. Page Arnot, un erudito comunista mayor que Yvonne Kapp y tan leal como ella, aunque no tan ortodoxo: «Aparte de aquellos que habían sido admitidos en su círculo familiar íntimo, no había un solo inglés o escocés que merecieran una palabra amable de Engels». Pero para cualquiera que hubiese sido admitido, Engels era más complaciente. Como escribió Eleanor asustada a su hermana Laura durante el último año de vida de Engels (cuando los Freybergers se instalaron en su casa), «sabes muy bien que cualquiera que viva con el General le puede manipular como quiera».

Los Aveling no vivían con Engels, aunque parecería (Kapp no consigue clarificar este aspecto) que debió de haber épocas en que tanto ellos como los Lafargue vivían a su costa. Ellos eran sus principales informadores sobre el movimiento inglés (información que él, con sus propios aditivos despiadados, retransmitía a todo el mundo socialista) y se mantuvieron entre él y aquel movimiento. «Aveling era la causa de que mucha gente no fuese a casa de Engels», recordaba más tarde Bernstein, que tuvo muchas oportunidades para observar. Una de esas personas fue la señora Schack, una mujer que había sido activa en el movimiento de mujeres alemán. Kapp nos empuja a una visión divertida y satírica de esa entrometida señora: «Se oponía firmemente a la introducción de los burdeles autorizados y supervisados por el estado y era muy crítica con lo que Engels designaba "Libre comercio de prostitutas"». ¿Debemos deducir de eso que los burdeles autorizados por el estado son una correcta demanda marxista, a la cual sólo se oponían «piadosas mujeres burguesas»? Tal vez no; sólo se espera de nosotros que veamos a la señora Schack como histérica y ridícula. Este es un ejemplo del juego habitual de Kapp consistente en hacer jugar los dos extremos contra el centro. Un extremo es la prioridad absoluta de los criterios políticos sobre los personales y la absoluta autoridad política de Engels y de Tussy; aunque Kapp reconoce los excesos sexuales y financieros de Aveling, los considera como algo completamente distinto de su solidez política: Aveling «siempre iba a estar en el lado correcto de la barrera política». El otro extremo es la suposición de que todos los ataques personales a Aveling tenían como causa motivos políticos antimarxistas, y una disposición a utilizar cualquier chismorreo perso-

nal para devaluar a los críticos de Aveling. Kapp nos autoriza a suponer que si el dotado agitador socialista J. L. Mahon se negó también a trabajar con Aveling (y está claro que Engels lo puso como condición para apoyar la propaganda de Mahon), se debió sólo a que era un obrero digno con una «vena puritana» que se escandalizó por el matrimonio de hecho de los Aveling.

Cuando escribí mi estudio sobre William Morris hace más de veinte años, me inclinaba hacia la opinión de Kapp y concedía a Eleanor y a Engels el beneficio de la duda. Pero desde entonces se ha puesto a nuestro alcance la correspondencia entre Engels y Lafargue y, en consecuencia, he agudizado mi propio criterio en revisión. El rechazo altanero de Engels, en 1887, del movimiento socialista que existía en Gran Bretaña calificándolo como «una serie de pequeñas camarillas que se mantienen unidas por motivos personales», se vuelve inquietante cuando procede de un hombre que se hallaba en el centro de la más pequeña y con mayores motivos personales de todas. Los Aveling, que habían acelerado la escisión en la SDF, dejaron luego de dar todo su apoyo a la Liga Socialista, formaron una facción en su seno y forzaron otra escisión que destruyó su propia creación. Engels, que rebatía con indignación todos y cada uno de los ataques contra Aveling como calumnias maliciosas de sus enemigos políticos, era a la vez prisionero de Aveling y su mentor político. Sus motivos personales (la lealtad a Tussy) eran admirables. Pero finalmente contribuyó con su pequeña porción a la confusión del primer movimiento y al descrédito en el que se sumió el «marxismo británico».

Aveling (al parecer) se rodeó de cheques sin fondos y dejó que otra gente pagase sus cuentas y consolase a sus amantes abandonadas. La idea de que esos vicios privados se puedan separar de sus virtudes públicas y políticas no se sostiene. Su comportamiento era el de un elitista que hizo una vida pasable y entretenida para él en el piso más alto de un movimiento pobre. Pero ¿qué decir de esa otra idea, que hoy prevalece con tal fuerza que se puede considerar un estereotipo, acerca de que Eleanor siempre fue la víctima noble e inocente de su abuso? Su suicidio proyectó esta interpretación hacia atrás, sobre los quince años anteriores; al matarse como lo hizo, en una protesta final contra él, rechazó el nombre que había elegido desde hacía tiempo —Eleanor

Marx Aveling— y volvió a entrar en una historia purificada como Eleanor Marx.

Pero tampoco creo que se sostenga esa idea. También Eleanor se incorporó al movimiento como una persona especial, una elitista, la hija de Mohr. Probablemente no pudo ser de otro modo. Engels la mimó y la invitó inmediatamente a la sala de mandos de Tardis. El sarcástico desprecio de Engels hacia aquellos torpes socialistas ingleses influyó en ella. Ella era una bohemia entusiasta que compartía las ambiciones teatrales de Aveling y le gustaban su serie de obras de teatro de un solo acto, las comedias románticas y las *soirées*. Es difícil dejar de ver el comportamiento de «los Aveling» en la década de 1880 como una actuación a la par. Si el Dr. Aveling enfurecía a los socialistas norteamericanos pidiéndoles 25 dólares para comprar «ramilletes de cintura», la señora Aveling era quien los lucía. Creo que es probable que en esos primeros años ella encontrase osado y divertido que Edward se mofase de las propiedades financieras burguesas. Ella aprendió, lamentablemente a su costa, que se trataba de otra cosa. Pero en aquellos días a los ojos de los demás aparecían ciertamente como un paquete matrimonial. Cuando Bernstein habló de los Aveling en el avanzado hogar fabiano de los Blands, «se produjo de pronto un sospechoso coro unánime de alabanzas hacia ellos. "¡Oh! los Aveling son gente muy inteligente." "¡Oh! Todo el mundo debe reconocer que han prestado un gran servicio al movimiento", etcétera». Siempre se recuerda que el Dubedat de Shaw («tan natural como un gato, se mueve entre los hombres como la mayoría de los hombres se mueven entre las cosas») está inspirado en Aveling; menos a menudo se recuerda que (en opinión de Bernstein) «la ceguera y la sordera deliberadas de la señora Dubedat con respecto a todo lo que se decía en detrimento de su marido» también se inspiró en Eleanor:

> Desde luego, cuando él dice que no cree en la moralidad, la gente corriente piadosa piensa que debe de ser un malvado. ¿Puedes comprender que todo eso dé lugar a muchos chismorreos sobre él, y que se repita hasta que incluso los buenos amigos se pongan en su contra?

«Deliberada» es la palabra importante.

Eleanor era una entusiasta en su trabajo de propaganda socialista de la década de 1880. En una vieja libreta de notas encuentro una carta suya en la que propone, en octubre de 1885, organizar un árbol de Navidad para las criaturas de la Liga Socialista:

> No podemos hacer comprender tan deprisa a los niños que el Socialismo significa felicidad. Tal vez algunos amigos (tiemblo un poco al pensar en Bax) se opondrán a un árbol de Navidad.[6] Si ellos, o él, lo hacen voy a recordarles simplemente el origen de la festividad de Navidad; de la bella y antigua fiesta pagana que celebraba el nacimiento de la luz. Adoptemos, como los cristianos, esa vieja historia para nuestro propósito. ¿No es el Socialismo el auténtico «nuevo nacimiento», con cuya luz desaparecerá la vieja oscuridad?

Esta es la Eleanor que los marxistas siempre han apreciado, la hija apasionada de Marx que desmiente, en todos los hechos de su vida, la difamación de la familia còmo fríos materialistas. Sin embargo debemos recordar también que la camarada entusiasta que combina una reserva de emoción disponible con una convicción absoluta de su integridad política puede ser a veces una compañera inestable e incluso perjudicial para la unidad. Yvonne Kapp nos da una curiosa visión de los efectos del «Domingo Sangriento» (1887). Más de 4.000 policías y 600 guardias impedían que los manifestantes entrasen en Trafalgar Square. Las masas de radicales, irlandeses y socialistas fueron dispersadas de manera ignominiosa, 200 de ellos tuvieron que ser llevados al hospital. El problema que se le planteaba al movimiento a continuación era qué hacer a la semana siguiente: si lanzarse una vez más a la plaza de Trafalgar o manifestarse en Hyde Park. Eleanor, al escribir a su hermana Laura, no dudó un instante:

> Debemos urgirles a ir a la plaza, pero me temo que muchos tendrán miedo ... Si podemos convencerles de que vayan el próximo domingo, será un trabajo muy costoso. El pasado domingo las tropas tenían la

6. En inglés Navidad es Christmas Day. Eleanor Marx escribe *Christ*mas subrayando el nombre de Cristo al que alude la fiesta. *(N. de la T.)*

> munición preparada y estuvieron con las bayonetas cargadas. El próximo domingo creo que es muy posible que realmente disparen. Esto sería *muy* útil al conjunto del movimiento. Completaría el trabajo que algunos de nosotros hemos estado haciendo durante todo este tiempo, el de atraer a los mejores elementos radicales para el socialismo.

La decisión se debía tomar en una reunión de representantes de los clubes radicales. Un ingenioso reportero radical observó:

> Delante del estrado se sentaba Lady Macbeth Aveling y el formidable Edward, D. Sc. Ellos, por supuesto, estaban a favor de una fogosa corrida en Trafalgar Square; y era magnífico ver el altanero desprecio de Lady Macbeth cuando se levantaba un partidario del comportamiento pacífico para dirigirse a los reunidos. Cuando se leyó la resolución que proponía reunirse en Hyde Park, Lady Macbeth se volvió hacia Edward, D. Sc., y le siseó «¡Co-bar-des!» entre dientes.

Entre aquellos que Eleanor dio a entender a Laura como «miedosos» se encontraba William Morris, puesto que él no estaba nada convencido de que los disparos del ejército sobre una multitud desarmada fuesen «*muy* útiles al conjunto del movimiento». Yvonne Kapp señala de manera aprobadora: «Mientras Eleanor aprendió del Domingo Sangriento que la clase obrera todavía no tenía suficiente experiencia de lucha, Morris llegó a la conclusión de que todavía no tenía suficiente educación u organización para comprometerse en la lucha». No es cierto, como bien sabe Kapp, puesto que acaba de citar la opinión de Morris sobre el tema: él proponía que los manifestantes aprendieran a luchar *de manera más eficaz*, por medio de la organización, la disciplina de masas, el adiestramiento y «un sistema adecuado de escuchas, avanzadillas y apoyos...».

Eleanor mantuvo su fe en el valor educativo de una severa derrota, que haría visible la auténtica lucha de clases y situaría a la recalcitrante Gran Bretaña en línea con el continente. Durante el último año de su vida, mientras ayudaba a los maquinistas en su largo *lock-out*, admitía en una carta dirigida a Natalie Liebknecht que «estamos absolutamente derrotados». «Es cierto —... *entre nous*— que la derrota, a la larga, puede ser de igual utilidad para nuestra causa, tal vez más útil,

que una victoria "a medias"...» Esto demostró no ser cierto y, en general, este tipo de emotividad política, afectuosa y testaruda, echa a perder demasiadas de las opiniones políticas de Eleanor.

Eleanor Marx no fue el incomparable dechado de virtudes y la omnisapiente paloma mensajera marxista que Yvonne Kapp hubiese deseado que fuera. Una hagiografía como esta acaba por empequeñecer a la persona biografiada. No obstante, Eleanor fue una muy notable y dotada socialista, cuyas dotes y cuyos servicios aumentaron en sus últimos años de vida. Se puede ver la diferencia durante el Nuevo Unionismo, desde finales de 1888 hacia delante, cuando Eleanor se identificó especialmente con los trabajadores de la fábrica de gas y la General Labourers Union. Al hacerlo dejó de actuar como una elitista, una persona especial, y dejó de deslizarse en círculos por la superficie del movimiento. Se desvincula también claramente de la figura de Aveling, y es aceptada claramente por derecho propio por Will Thorne y sus hermanos. También por las hermanas de la *union*, con quienes jugó un importante papel organizando así como ayudando en las monótonas tareas del trabajo semanal de la misma.

Se debe admirar siempre a «Tussy» por su lucha, por su calidez, su entusiasmo y sus lealtades. He argumentado que no podemos, ni debemos, admirarla siempre por sus juicios políticos y sus acciones porque eso entraña una injusticia hacia sus compañeros socialistas y (de forma más seria) una creencia casi religiosa en los omniscientes guardianes de alguna Verdad del círculo de Marx y Engels. Pero después de 1889, podemos admirarla cada vez más también por su opinión así como por la nueva humildad con la que aprendió en el curso de su propia tragedia personal. Buena parte de su trabajo internacional, no sólo el que hacía para la gran Internacional, sino para conferencias menores de mineros y trabajadores del vidrio, era tedioso, se hacía entre bastidores y no tenía recompensa: hacer traducciones interminables, llevar mucha correspondencia, hacer de intérprete y alojar a los delegados. El trabajo práctico que hizo entre las explotadas mujeres del East End sigue siendo un ejemplo para nosotros. Dio de forma desinteresada abundantes giras de conferencias, durante la década de 1890 (algunas veces todavía con Aveling), para las secciones del ILP o la SDF en el norte de Inglaterra, Escocia y Gales que las recibían con entusiasmo.

En Aberdeen no había «ramilletes de cintura» que ganar, pero sí mucha camaradería buena y recíproca.

En mi opinión, la mayor tragedia es que cuando llegó a su fin —y tenía derecho a escoger ese final— no se dio cuenta de lo estimada y respetada que había llegado a ser en el movimiento, ni de la claridad con que sus muchos amigos la separaban de Aveling. Se sintió más aislada del movimiento británico de lo que debería haberse sentido. Y por lo que se refiere al suicidio, todavía hay algo inexplicado. Existe una curiosa carta, escrita seis meses antes del suceso, dirigida a su hermanastro, el hijo natural de Marx, Freddie Domuth: «Estoy muy sola y enfrentada a una horrible situación: la ruina *absoluta*; todo, *hasta el último penique*, o la total y pública deshonra». Pero incluso después de esta carta, se llevó a Aveling y le estuvo cuidando durante una operación. Y cuando Freddie la visitó, no llegó a explicarle cuál había sido la crisis. Desde luego, «total y pública deshonra» no se podía referir al miedo de ser abandonada, expuesta como la amante rechazada de Aveling. Ella estaba acostumbrada desde hacía tiempo a ese tipo de chismorreo, y en cualquier caso —como demostró aquel año yendo en ayuda de Edith Lanchester— sus opiniones acerca del «matrimonio libre» no habían cambiado. Como sugiere Kapp, tal vez alguna nueva e importante deuda de Aveling con los fondos de los sindicatos o las organizaciones políticas, que sólo ofrecía la alternativa de ser devuelta íntegramente o de ir a la cárcel, encajaría con la carta; con todo, si se había tratado de esto, ¿habían forzado probablemente los enemigos de Aveling que el tema saliera a la luz?

Algo había ocurrido acerca de lo cual ni siquiera los contemporáneos podían saber o murmurar. Tsuzuki da indicaciones sobre lo que pudo ser, pero Kapp no. El secreto más bien guardado de Tussy, que sólo conoció a la muerte del General, fue que Freddie no era hijo de Engels, sino hijo natural de su propio padre. El anterior volumen de Kapp hace un relato completo de esas circunstancias y de la conmoción de su descubrimiento. Esta revelación hirió a Eleanor en el centro de su psique: su lealtad hacia Mohr y su apreciada imagen de una vida familiar maravillosa. Es posible que en los primeros momentos de reacción emocional ella se desahogara llorando en el hombro de Aveling. Luego, como un gato moviéndose entre las mujeres igual que

muchos hombres se mueven entre las cosas, tal vez Aveling le dio un ultimátum: el dinero o lo digo. La «total y pública deshonra» no sería para Eleanor, sino para aquello que a ella le importaba todavía más, el honor de su padre, de la familia, del partido, del movimiento. Cómo se desatarían y satirizarían e, incluso peor, se reirían los enemigos de Mhor por todos los continentes. Y, ciertamente, eso debieron hacer en aquellos días. Ella hubiese preferido morir —tal vez incluso murió— antes que eso pudiese ocurrir. Si fue así, ella no mantuvo oculto el secreto para siempre, pero lo retuvo durante cincuenta años más; y con eso se hubiese dado por satisfecha.

Sobre este tema los datos presentan un vacío que, como escribe Yvonne Kapp, «sólo se puede llenar con puras conjeturas». Para otros vacíos sobre la vida de Eleanor ya no es necesario hacer conjeturas: los dos rebosantes volúmenes los han colmado sobradamente. He discutido algunas de sus conclusiones y he argumentado contra alguno de sus métodos. Pero debo insistir una vez más: esos volúmenes son un notable logro de la erudición y de la exposición vívida y son merecedores de su sujeto.

WILLIAM MORRIS[1]

No he cambiado ni un ápice mi opinión de que, si debemos considerar a William Morris como uno de los grandes hombres ingleses, ello no se debe a que, a rachas, fuera un gran poeta; ni a su influencia en la tipografía; ni a la calidad de su artesanía en las artes decorativas; ni a que fuese un pionero del socialismo práctico; tampoco, desde luego, a que fue *todo* eso; sino a que tenía una cualidad que permeaba todas esas actividades y que les proporciona una cierta unidad. He intentado describir esa cualidad diciendo que Morris fue un gran moralista, un gran maestro moral. Su grandeza reside en su crítica moral de la sociedad (¿Y cuál de sus acciones en las artes decorativas, o en la *Anti-Scrape*,[2] o en la renovación del interés por la saga islandesa, no estaba informada por una crítica radical de la forma de vida de su propio tiempo?) y en el papel decisivo que juega esta crítica en nuestra historia cultural en el momento de transición de una vieja a una nueva tradición.[3] Y esta grandeza llega a su madurez plena en sus escritos políticos y en el ejemplo de sus últimos años. Tengo la sensación creciente de que —tal vez por miedo a la controversia y por consideración a los admiradores de William Morris que no comparten sus convicciones políticas — esta Sociedad ha tendido a ser reservada en este asunto.

1. Conferencia leída en la William Morris Society, 1959

2. Nombre que se le daba a la Sociedad Protectora de Edificios Antiguos. *(N. de la T.)*

3. Una actitud que recientemente ha recibido una valoración nueva y penetrante en *Culture and Society*, del señor Raymond Williams.

Pero Morris fue uno de nuestros más grandes hombres, *porque* fue un gran revolucionario; un revolucionario profundamente culto y humano, pero no menos revolucionario por este motivo. Además, fue un hombre que trabajó por la revolución *práctica*. Esto es lo que nos devuelve al hombre completo. Es esto lo que hará que su reputación crezca a medida que pasen los años.

Los revolucionarios ingleses de los últimos 100 años han sido hombres sin revolución. En algunos momentos se convencieron de la inminencia de la revolución. H. M. Hyndman, cuando fundó la Federación Socialdemócrata (SDF) en 1882, pensaba en 1889 como la fecha probable de su inicio. Morris (cuyo pensamiento estuvo muy influido por la Comuna de París) compartió durante un tiempo esta perspectiva de un cataclismo futuro. Pero cuando fundó la Liga Socialista en 1884 tenía ya más reservas: «Nuestro objetivo inmediato debería ser principalmente educacional ... con una visión para abordar la crisis, si aconteciera en nuestros días, o de transmitir la tradición de nuestra esperanza a otros si muriésemos antes de que acontezca».

Cinco años más tarde, cuando escribía *News from Nowhere*,[4] Morris pospuso de nuevo el inicio de la revolución a 1952. Durante los sesenta años que debían transcurrir previó mucha «acción difícil y fatigosa», que llevaría al triunfo de un «medio-semi-socialismo» que mejoraría la *condición* de la clase obrera aunque su *posición* no cambiaría. Al final de esta perspectiva de reforma todavía veía una última confrontación revolucionaria; y en una de sus últimas conferencias —leída en 1895, el año antes de su muerte— confesó:

> He pensado el asunto por todos los lados y no puedo, por mi vida, ver cómo puede venir el gran cambio que todos deseamos si no es con trastornos y sufrimientos de algún tipo ... Vivimos en una época en que existe un combate entre el mercantilismo, o sistema del despilfarro excesivo, y el comunismo, o sistema del sentido común amistoso. ¿Se puede decidir este combate con lucha ... sin pérdida y sufrimiento? Hablando con sinceridad, *sé* que no se puede.

4. Hay trad cast.: William Morris, *Noticias de ninguna parte o una era de reposo (Capítulos para una novela utópica)*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

Fue un revolucionario sin revolución: más que eso, sabía que no viviría en un contexto revolucionario. No experimentó, como Cromwell, el empuje de la revolución sobre él; ni construyó, como Lenin, un partido abnegado en una sociedad cuyo potencial revolucionario era visible. A los ojos de sus oponentes era el auténtico modelo del socialista «alborotador» o (como se le diría hoy) el intelectual inadaptado. Quería fomentar la revuelta donde no había revuelta. Quería convertir a los hombres satisfechos en descontentos y a los descontentos en agitadores del descontento: «Estoy esta noche aquí para incitaros a que *no* os contentéis con un poco». Y derrochó sus energías durante los últimos cincuenta años de su vida, con el objetivo de crear una tradición revolucionaria —tanto intelectual como práctica— en una sociedad inmadura para la revolución.

Este es, desde luego, el papel asignado al poeta romántico, y muchos han estado satisfechos al rechazar a Morris, el revolucionario, con este tópico. El último poeta romántico, autor de *The Earthly Paradise*, y el soñador utópico, autor de *News from Nowhere*, se confunden en el mismo retrato sentimental —o voluble— del idealismo confuso y poco práctico.

El retrato es falso. Por una razón: la convención da por supuesta una juventud iconoclasta y efervescente, seguida de una muerte prematura o por una mediana edad respetable y vulgar. Este no fue el curso que siguió la vida de Morris. Es cierto que se rebeló en su juventud. La suya fue una rebelión moral, impregnada de tradición romántica, nutrida por Carlyle y Ruskin. El enemigo era el «aburguesamiento y el filisteísmo». El terreno de lucha de su «guerra sagrada contra la época» fueron las artes visuales. Se incorporó a la batalla con fervor, pero apenas había empezado cuando —como le ocurrió a más de un rebelde victoriano— el enemigo le abrió sus filas para recibirlo con aclamación. Poco antes de cumplir los cuarenta, Morris parecía destinado a entrar en el álbum de familia de los hombres de letras victorianos. Ese tedioso poema titulado *The Earthly Paradise* fue acogido en el seno del mismo «aburguesamiento y filisteísmo» contra el cual Morris se alzó en revuelta. Los productos de las artes decorativas de la Firma[5] eran

5. La Firma se constituyó de forma un tanto accidental a partir del trabajo conjunto de Morris, Burne-Jones, Rossetti y otros para decorar la casa, Red House, que Morris pretendía convertir en el Palacio del Arte en la tierra. La Firma representaba

tan costosos que se vio obligado a depender de la clientela rica. Y a la vez que el estilo de Morris empezaba a penetrar en los salones de los selectos, la época del ferrocarril y los arquitectos de la Restauración seguían profanando el mundo exterior.

Esta fue la primera vez que el éxito significó el fracaso para Morris. Saboreó como hiel la inutilidad de su revuelta. «¿Entonces, no hago otra cosa que simulaciones, algo parecido a los bucles a lo Luis XVI?», preguntaba. Y en una ocasión —mientras supervisaba el trabajo en casa de sir Lowthian Bell, empresario del acero del norte— se dirigió bruscamente a su patrón «como un animal salvaje» y declaró: «He gastado mi vida contribuyendo al asqueroso lujo de los ricos».

Rechazó el éxito como otros hombres rechazan la calumnia. Se sumergió en problemas más complejos de la producción artesana en la Firma. Corroboró su «odio a la moderna civilización» traduciendo la saga islandesa. Destruyó deliberadamente su propia reputación. Lanzó su gran campaña a favor de la protección de los edificios antiguos. Abrió el periódico de la mañana y se sorprendió al descubrir que Gran Bretaña estaba en vísperas de una gran guerra, en nombre del Imperio turco. Su respuesta fue convertirse en un agitador.

Esta agitación le iba a conducir, a través de una aguda crisis personal e intelectual, al embrionario movimiento socialista al cual se incorporó a sus cincuenta años. A partir de aquel momento vería la guerra —ya fuese abierta, imperialista y sangrienta, o sigilosa, respetable y sin sangre— como la expresión auténtica del carácter victoriano. Una de sus imágenes más evocativas de la sociedad capitalista salió de las circunstancias de la guerra:

> No os dejéis engañar por la apariencia exterior de orden de nuestra sociedad plutocrática. Ocurre lo mismo que con las más antiguas formas de la guerra, hay en ella una visión exterior de maravilloso orden; qué atractiva y confortable la marcha regular del regimiento; qué apariencia tan tranquila y respetable tienen los sargentos; qué limpio y pulido el cañón ... el aspecto del ayudante y del sargento son inocentes a

el intento de reformar una época por medio de las artes decorativas y como primera tarea se planteó la reforma de las artes mismas. *(N. de la T.)*

> más no poder; más aún, las mismas órdenes de destrucción y saqueo se dan con una discreta precisión que parece una verdadera muestra de buena conciencia; esta es la máscara que hay delante de los campos devastados y las casas quemadas, y los cuerpos mutilados, la muerte prematura de hombres valiosos, el hogar desolado.

Esta segunda rebelión fue al mismo tiempo la consumación de su revuelta juvenil y la génesis de un nuevo impulso revolucionario en nuestra cultura. Esta vez no habría reconciliación. La clase media victoriana, que amaba tiernamente a un reformador idealista, no se sorprendió tanto por su rebelión como por la forma práctica de su expresión. «El señor Morris ... no satisfecho con ser oído simplemente como una voz que clama en el desierto —se lamentaba un ofendido editorialista—, quiere alterar los fundamentos de la sociedad para que se dé un valor artístico superior a nuestras alfombras.»

Porque Morris rompió con la imagen convencional del romántico rebelde en otro sentido. Exigía de sí mismo maestría *práctica* en todo lo que intervenía. Lo mismo que hizo cuando se dedicaba a los tintes y al telar, lo hizo con el trabajo de hacer la revolución. Hizo todo tipo de trabajo. Habló en reuniones al aire libre, un domingo tras otro, hasta que su salud se resintió. Se dirigió a manifestaciones de mineros y de desempleados. Asistió a innumerables reuniones de comités. Editó *Commonweal* y lo vendió en las calles. Compareció como detenido y como testigo en los tribunales de policía. «No puedo evitarlo —le respondió a su íntima amiga, Georgie Burne-Jones, cuando ésta le reprendió—. Las ideas que me tienen poseído no me dejan descansar ... Debemos mirar hacia la esperanza y yo sólo la veo en una dirección: en el camino de la Revolución: todo lo demás no importa...»

Sin embargo, ¿no podemos seguir acusándole de equivocado romanticismo, a pesar de todas estas pruebas de compromiso práctico personal? Aunque Morris aceptaba casi *in toto* el análisis económico e histórico de Marx, siempre reconoció que su «principal y singular motivación» para convertirse en un socialista revolucionario fue el «odio a la civilización moderna». «Es un época burda —le rugió a un periodista del *Clarion*—. El Rey es burdo. ¡Desde el estadista al zapatero, todo es burdo!» El periodista ocultó todavía más sus botas bajo la

mesa: «Entonces, señor Morris, ¿usted no admira al juicioso John Bull?». «John Bull es un *estúpido patán falto de sentido práctico*», fue la respuesta. Nada enfurecía más a Morris que el filisteísmo complaciente del «hombre práctico», a menos que se tratase del filisteísmo complaciente del hombre *falto* de sentido práctico. En una ocasión, un clérigo le dijo: «Señor Morris, una sociedad como esta requeriría al mismo Dios Todopoderoso para que la dirigiera». Morris, en respuesta, le amenazó con el puño: «Bien, maldito sea, agarra a tu Dios Todopoderoso; le tendremos».

Pero a medida que avanzamos más allá de su tiempo, quien nos parece realista es Morris y no sus críticos. Él era un hombre sano que vivía en una sociedad neurótica. Hablo de realismo moral, no del realismo del revolucionario práctico. Como dirigente de la Liga Socialista hizo bastantes errores; Engels estaba justificado cuando hacía una irritada caracterización de él, en cartas privadas, como un «socialista sentimental inveterado». Pero Engels subestimaba el vigor de esa larga tradición de crítica moral que era la herencia de Morris. Con su rica experiencia histórica y su respuesta concreta a la realidad social, Morris tenía una sorprendente agudeza para percibir las líneas de desarrollo, los elementos de retroceso, en el seno de su cultura. En conferencias, parlamentos, rápidas notas en el *Commonweal*, miraba más allá de nuestro tiempo. Previó (en 1887) que la conquista de África conduciría al final de la Gran Depresión, seguida de una «gran guerra Europea, tal vez prolongada en una época de guerra constante». Previó el fascismo. Previó (y lamentó) el estado del bienestar.

Como en su juventud, el enemigo seguía siendo el «aburguesamiento y el filisteísmo». Pero ahora estaba horrorizado ante las ansias destructivas que percibía en las clases medias victorianas, a las cuales —decía— «veo como una fuerza terrible e implacable en extremo, a pesar de su amabilidad y banalidad individuales»:

> La gente más refinada y culta ... tiene una especie de odio maniqueo al mundo (utilizo la palabra en su sentido propio, la morada de hombre). Gentes como estas deben ser a la vez los enemigos de la belleza y los esclavos de la necesidad...

Veía la ética utilitaria y competitiva como la ética de Caín; siempre había sabido que esa ética mataba el arte, había llegado a comprender que mataba la dignidad del hombre como creador en su tarea cotidiana, ahora descubrió que podía matar a la humanidad. En una conferencia habló de «la fuerza de esa tremenda organización bajo la que vivimos ... Más que perder algo que realmente es su esencia, hará caer el techo del mundo sobre su cabeza». Le consumía la urgencia de la propaganda socialista. Si el capitalismo no llegaba a ser desplazado por un movimiento revolucionario clarividente y constructivo, si todo acababa en una insurrección ciega y sin salida, entonces «el final, la caída de Europa, puede tardar en llegar, pero cuando llegue, será mucho más terrible, mucho más confuso y lleno de sufrimiento que el período de la caída de Roma».

En este siglo atormentado tales intuiciones son más valiosas que una burla pedante. Es como si Morris hubiese vuelto su mirada sobre Gallípoli y Passchendaele, sobre la depuración y la contra depuración, sobre los campos de concentración y la tierra arrasada, sobre la tragedia de África y las otras tragedias por venir. A veces, ciertamente, se siente que, de la ética de la codicia en una sociedad dividida en clases, dedujo una Ley de Hierro de la Moralidad tan rígida como la Ley de Hierro de los Salarios de Lassalle. En las fauces de la Época del Comercio «el honor, la justicia, la belleza, el placer, la esperanza, todo debe ser arrojado ... para mantener durante algún tiempo el final a distancia; pero, por fin, el final llegará». Debió de encontrar la prueba, la lógica culminante, de tal Ley en nuestros propios ingeniosos mecanismos de aniquilación.

Morris era escéptico —especialmente en sus últimos años de vida— con respecto a la tendencia hacia el empobrecimiento de las masas en el capitalismo. Pero estaba convencido de la tendencia al empobrecimiento moral de las clases dominantes. ¿De dónde procedía este diagnóstico terrible? Por una parte, procedía de la denuncia hecha por Carlyle de una sociedad en la que el dinero es el único nexo que une a un hombre con otro hombre; por otra, de su propio estudio de las condiciones del trabajo y las relaciones productivas en el siglo diecinueve; y todavía por otra, de la indignación moral de Marx, y su fundamento en los manuscritos de principios de la década de 1840. Morris no utili-

zaba el término «alienación», que hoy se vuelve a usar; pero fue —y sigue siendo— nuestro mayor diagnosticador de la alienación, en términos de la percepción concreta del moralista, y dentro del contexto de una determinada tradición cultural inglesa. De esas relaciones económicas y sociales, debe resultar esa lógica moral.

Esa lógica exigía que la ética de la comunidad se opusiese a la ética de una sociedad codiciosa y atomizada. Toda vez que entre esas dos éticas no podía haber una sombra de avenencia. Esta lógica fue la que condujo a Morris a las esquinas, a desempeñar el papel del loco como agitador revolucionario en las satisfechas calles de la Inglaterra de Gladstone. Y aquí nos encontramos con la segunda gran ironía del recorrido de Morris. Por segunda vez su rebelión tuvo éxito; y por segunda vez el éxito le supo a hiel.

No se trata de que la sección de Morris en el movimiento —la Liga Socialista— tuviese éxito. Se descompuso en payasadas anarquistas, dejando a Morris plantado en su Sociedad Socialista de Hammersmith. Pero, indirectamente, la propaganda contribuyó a iniciar un movimiento de masas; y, desde luego, a menudo se subestima la influencia política directa de Morris en él. A principios de la década de 1890, hombres que Morris había contribuido a convertir dirigían movimientos populares dinámicos: Tom Mann y las nuevas *unions*; Blatchford y el *Clarion;* Jowett y Maguire, afiliados a la Liga Socialista, que fueron los artífices del ILP de Yorkshire. Sin embargo, este no era el éxito que Morris hubiese deseado.

Ahí reside el dilema del revolucionario en una sociedad inmadura para la revolución. Si se mantiene aparte de las corrientes principales de cambio social, se convierte en un purista, un sectario sin influencia. Si nada con la corriente, es arrastrado por el caudal del reformismo y la componenda. En la década de 1880 Morris tenía la esperanza de que la propaganda «*haría que los socialistas* ... cubrieran el país con una red de asociaciones integradas por hombres que sienten su antagonismo hacia las clases dominantes, y no tienen la tentación de perder su tiempo en las miles de locuras de los partidos políticos». En aquella época era un antiparlamentario intransigente. Pensaba que un partido socialista parlamentario entraría en una vía de acuerdos y oportunismo, «caería en el error de remover cielos y tierra para llenar las urnas elec-

torales de votos socialistas que no representaría a los *hombres* socialistas». Se opuso firmemente al «alegre oportunismo» de los fabianos, y en especial de Sidney Webb. El error de Webb (declaró Morris) fue «sobrevalorar la importancia del *mecanismo* de un sistema de sociedad al margen del *fin* para el cual puede ser utilizado».

El *fin* que él mismo siempre describía como el comunismo. Cuando en los noventa todo el movimiento tomó la dirección de la reforma gradual, agitación a favor de la jornada de ocho horas y acción parlamentaria, Morris le dio la bienvenida como un proceso necesario para despertar las aspiraciones de los trabajadores. Pero en sus últimas conferencias preguntaba repetidamente: «¿Hasta dónde puede llegar la mejora de los obreros y, con todo, al fin pararse en seco sin haber hecho ningún progreso en la vía *directa* hacia el comunismo?».

> Si ... la formidable organización de la civilizada sociedad comercial no está jugando al ratón y al gato con nosotros los socialistas. Si la Sociedad de la Desigualdad no podría aceptar la maquinaria cuasisocialista ... y utilizarla con el propósito de sostener esta sociedad en una condición un tanto mermada, tal vez, pero una misma ... Los obreros mejor tratados, mejor organizados, ayudando ellos mismos a gobernar, pero sin más pretensión de igualdad con los ricos ... de la que tienen ahora.

Ahí reside su realismo, sobrepasando sus propias circunstancias y explorando los dilemas de nuestro propio tiempo con una penetración moral tan intensa que se puede confundir como cruel. Cuando se le puso delante la perspectiva del «servicio público capitalista ... llevado a la perfección», subrayó que «no cruzaría la calle por la realización de tal "ideal" ».

Lo esencial reside en el concepto de comunidad. Webb y los fabianos pensaban en la Igualdad de Oportunidades en una sociedad competitiva. Morris pensaba en una Sociedad de Iguales, una comunidad socialista. No es pequeña la diferencia que separa estos conceptos. En el uno —por mucho que se modifique—, la ética de la competición, las energías de la guerra. En el otro, la ética de la cooperación, las energías del amor. Morris contrastaba estas dos éticas una y otra vez con los nombres de Falsa y Verdadera Sociedad: Falsa Sociedad, o Guerra

Comercial; y «aquella verdadera sociedad de amado y amante, padre e hijo, amigo y amigo ... que existe por su propio intrínseco derecho y razón, en lugar de lo que habitualmente se considera que es el cemento de la sociedad, la autoridad arbitraria».

El mayor logro de Morris, en su madurez plena, fue conseguir expresar este concepto de comunidad; situarlo como absolutamente antagónico con su propia sociedad; y encarnarlo en términos imaginativos y en la «elevada fraternidad y esperanza» de la propaganda socialista. Para ello reunió todos sus recursos: su conocimiento de la sociedad medieval e islandesa, su idea de artesano de los procesos de trabajo, su robusta imaginación histórica. No tenía tiempo para salvajes nobles, e incluso menos para la panacea fabiana de la burocracia estatal. Ninguna manipulación mecánica desde arriba podía engendrar la ética de la comunidad; «los hombres individuales —decía— no pueden descargar los asuntos de la vida sobre las espaldas de una abstracción llamada Estado». Contrario a la opinión predominante, Morris daba la bienvenida a toda maquinaria que redujese el esfuerzo y lo penoso del trabajo, pero consideraba fundamental la descentralización de la producción y la administración. En la Verdadera Sociedad, la unidad de administración debía ser lo bastante pequeña para que todo ciudadano sintiera una responsabilidad personal. La comunidad del comunismo debe ser un desarrollo orgánico de obligaciones mutuas, de vínculos personales y sociales que surgen de una condición de igualdad práctica. Y entre la Sociedad Verdadera y Falsa está, como un «río de fuego», la revolución. Indicar por dónde discurría ese río y transmitirnos una «tradición de esperanza» con respecto a los territorios que están más allá de aquellas aguas profundas era la obra de un realista.

Concluyendo, si hay una parte de mi largo estudio de Morris[6] que —a la luz de las controversias políticas de los últimos años— podría ser

6. Se refiere a la obra *William Morris. Romantic to Revolutionary*, publicada por primera vez en 1955. En 1976, E. P. Thompson la revisó y añadió un epílogo. Hay trad. cast.: E. P. Thompson, *William Morris. De romántico a revolucionario*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1988. Traducción de Manuel Lloris Valdés. *(N. de la T.)*

fructífera si la sometemos a un nuevo examen, son aquellos pasajes en los que intento relatar los fundamentos de la crítica moral de la sociedad que hace Morris según la tradición marxista. La cuestión es compleja y conduce a una intrincada sucesión de definiciones. Ahora —como entonces— pienso que la crítica del capitalismo que hacen Morris y Marx son complementarias y se refuerzan la una a la otra. No se puede tratar de separarlas. Además, no querría retractarme de nada de lo que escribí acerca de la enorme deuda de Morris con respecto a los escritos de Marx, que dieron a su crítica mucha de su forma y parte de su fuerza.

Pero en ciertos aspectos me incliné a sugerir que la crítica moral de la sociedad de Morris *depende del* análisis económico e histórico de Marx; que la moralidad es de algún modo secundaria, mientras que el análisis del poder y las relaciones productivas son primarios. Hoy no veo la cuestión del mismo modo. Los veo a los dos unidos de forma inextricable en el mismo contexto de la vida social. Las relaciones económicas son, a la vez, relaciones morales; las relaciones de producción son al mismo tiempo relaciones, de opresión o de cooperación, entre personas; y existe una lógica moral, al igual que una lógica económica, que se deriva de estas relaciones. La historia de la lucha de clases es al mismo tiempo la historia de la moralidad humana. «A medida que me afano en incitar a la gente a llevar a cabo esta reforma», escribía William Morris en su Prefacio a *Sings of Change*:

> Descubro que las causas de las ordinarieces de la civilización son más profundas de lo que pensé, y poco a poco he llegado a la conclusión de que todas esas fealdades no son sino la expresión externa de la bajeza moral innata a la que nos vemos abocados por nuestra actual forma de sociedad...

Esta es la frase: «bajeza moral innata». Si bien la sociedad capitalista británica actual presenta menos privaciones y opresiones que en los días de Morris, la bajeza moral innata de la ética de la acumulación y de las relaciones sociales de explotación, y no de cooperación, da lugar a nuevas inhumanidades, a la atomización de la vida social y a las mayores estupideces internacionales.

No hay nada que contradiga el análisis de Marx. Quiero insistir no sólo en que los descubrimientos de Morris son complementarios a los de Marx, también en que son un complemento *necesario*, que sin esta comprensión histórica de la evolución de la naturaleza moral del hombre (a la cual Marx apenas volvió después de 1844 MS) su concepto esencial del «hombre completo» se pierde, como tan a menudo se ha perdido en la tradición marxista posterior. Ahora está creciendo una generación a la que le interesa de forma más directa la crítica moral de la sociedad que el tradicional análisis económico de las causas. Para esta generación, los escritos de Morris no han perdido, con el paso de los años, nada de su mordacidad y su fuerza. Y al igual que los socialistas aprecian el genio de Marx en transformar las tradiciones de la teoría económica inglesa y de la filosofía alemana, ellos deberían ver cómo Morris transformó una gran tradición de crítica liberal y humana de la sociedad, y cómo la condujo hacia la corriente revolucionaria común. Si este logro se hubiese reconocido de manera más amplia, tal vez hubiéramos encontrado menos marxistas que pudiesen haber supuesto que el derrumbamiento del poder capitalista de clase y de las relaciones productivas podrían —por ellos mismos— llevar a la realización de una comunidad comunista; que, si las formas de propiedad económica eran las adecuadas, lo demás vendría a continuación. Se hubiesen dado cuenta —como proclamaba Morris en todo su trabajo— que la construcción de una comunidad comunista requeriría una revolución moral tan profunda como la revolución en el poder económico y social.

William Morris sigue siendo el mayor iniciador moral del comunismo dentro de nuestra tradición porque, tanto en sus escritos de ficción como en los polémicos escritos cotidianos, buscaba representarse de forma encarnada una visión de las relaciones sociales y personales verdaderas, de los valores y las actitudes acordes con una Sociedad de Iguales.

CHRISTOPHER CAUDWELL[1]

I

Christopher St. John Sprigg (Christopher Caudwell) cayó muerto en acción, hace cuarenta años, el 12 de febrero de 1937, en el río Jarama, cuando cubría con una ametralladora la retirada de sus compañeros del batallón británico de las Brigadas Internacionales. Tenía en aquel momento veintinueve años. Era un desconocido en el mundo intelectual, incluso en el de izquierdas. Todos sus trabajos importantes —*Illusion and Reality, Studies in a Dying Culture, Further Studies, The Crisis of Physics* y *Romance and Realism*—[2] se publicaron póstumamente.

1. Extraído del *Socialist Register*, 1977. Nota del autor: Mi agradecimiento a todos los que han leído u oído diferentes versiones de este ensayo, por sus comentarios críticos. Entre ellos: Philip Corrigan, Alan Dawley, Martin Eve, Dorothy Thompson, Raymond Williams, los editores del *Socialist Register*, y los miembros de la Birmingham University Caudwell Society.

2. *The Crisis in Physics* (1939); *Illusion and Reality* (1937); *Romance and Realism: a Study in English Bourgeois Literature* (Princeton, 1970); *Studies in a Dying Culture* (1938); *Further Studies in a Dying Culture* (1949). Las referencias que hago en el texto son de estas ediciones que se han abreviado como: *C in P, I&R, R&R, SDC, FS*. En 1965, Lawrence and Wishart publicaron una selección de los escritos de Caudwell bajo el título *The Concept of Freedom*. Existe una edición (1972) en rústica de los libros *SDC* y *FS* en un solo volumen, publicada por *Monthly Review*. (Hay trad. cast. de las obras *Studies in a Dying Culture* y *Further Studies in a Dying Culture* con el título: *La agonía de la cultura burguesa*, Barcelona, Anthropos, 1985.)

Todos estos libros se escribieron en dos años, 1935-1936, años en los que su producción incluyó también poemas y relatos cortos (en su mayoría no publicados), periodismo independiente y novelas de detectives. A finales de 1935, además, entró en la sección del Partido Comunista de Poplar, y colaboró activamente en la vida de esa sección.

También, durante este período, llevó a cabo una voraz ingestión de nuevas lecturas. Caudwell era un autodidacta: había abandonado la escuela (por el periodismo) antes de los quince años y nunca recibió una educación superior en los estudios reglados.

Caudwell desafía todos los estereotipos habituales de la izquierda literaria de los años treinta. En cualquier caso, esos estereotipos tienen una validez dudosa. Con todo, Caudwell no pertenece al ambiente de la *Left Review*, del Left Book Club o el Unity Theatre; y además había eludido tanto las escuelas públicas como la universidad. Le disgustaba y evitaba la compañía de los círculos intelectuales, incluso (y tal vez especialmente) de la izquierda. Parece haber tenido pocos amigos y haber desarrollado su pensamiento en soledad. Su estilo, con su polémica acometida, su falta total de reverencia por las líneas de demarcación de las disciplinas, su impaciencia con el aparato erudito, deben parecer extrañas, incluso «vulgares», a los que hoy practican el marxismo de la academia. No hay ninguna duda de que Caudwell escribió demasiado y demasiado deprisa; algunas partes de *Illusion and Reality* se escribieron (en el verano de 1935, en Cornualles) a razón de 5.000 palabras al día. Al menos, pudo preparar este libro para la imprenta. Todo lo demás lo dejó en manuscritos (corregidos en algunos casos y en otros pendientes de una revisión posterior) cuando se fue hacia España. No podemos tener certeza alguna acerca de las intenciones del autor con respecto a esos manuscritos inacabados.[3]

3. Los datos biográficos son fragmentarios y a veces contradictorios: véase la nota biográfica en Christopher Caudwell, *Poems* (1939); y el material de Stanley E. Hyman, *The Armed Vision* (Nueva York, 1948) y David N. Margolies, *The Function of Literature: a Study of Caudwell's Aesthetics* (1969). El relato que contiene más información es, sin duda, la introducción de Samuel Hynes a *R&R*. Mientras escribía este ensayo he tenido acceso a una biografía inédita de George Moburg, «Christopher Caudwell: The Making of a Revolutionary», que está basada en las cartas y los manuscritos en poder del hermano de Caudwell, el señor Theodore Sprigg. El estudio del señor Moburg confirma plenamente el relato de Samuel Hynes.

Todo esto es poco prometedor. No es difícil considerar a Caudwell como un fenómeno —como una extraordinaria estrella fugaz que cruza la noche empírica de Inglaterra—, como un signo premonitorio de un marxismo más refinado cuya verdadera anunciación se demoró hasta los años sesenta. Pero seríamos necios si esperásemos mucho más de un episodio intelectual tan breve, intenso y aislado. La imagen que, involuntariamente, nos viene a la imaginación es la del fuego: una conciencia demasiado brillante y arrolladora; las imágenes de incendio, de ignición, de fosforescencia, acudían con facilidad a la propia pluma de Caudwell. Habiendo dicho esto (y habiéndole rendido tributo) es fácil arrinconar a Caudwell como un episodio de la prehistoria del marxismo británico.

No puedo aceptar esta conclusión. Una parte del pensamiento de Caudwell me parece más significativa que eso y considero que su impulso no se ha agotado todavía. Su obra *Studies in a Dying Culture* jugó un papel importante en la biografía intelectual de mi propia generación. Me parece que algunos estudios recientes de investigadores jóvenes entienden mal lo que eran las principales, y las más creativas, preocupaciones de Caudwell. Además, al igual que nuestras preocupaciones cambian, el trabajo de Caudwell se presta a un nuevo tipo de interrogación. En su prefacio a *Studies*, Caudwell pedía, de un modo retórico, una explicación para la «anarquía» de la cultura burguesa intelectual: «O bien el Demonio está entre nosotros y tiene un gran poder, o existe una explicación causal para una enfermedad común a la economía, la ciencia y el arte». Pero en las dos décadas pasadas, el Demonio ha estado, teniendo demasiado poder, entre los marxistas, lo que ha dado lugar a una anarquía análoga. No es posible ya suponer que existe una ortodoxia marxista contra la cual se pueda juzgar a Caudwell y confirmarle o encontrarle inadecuado. No podemos ya preguntar si Caudwell era, o no era, «correcto»; debemos aproximarnos a su trabajo con una atención renovada y examinar si pudo haber ofrecido soluciones a dificultades que están todavía lejos de resolverse. Esto cambia totalmente el carácter de la necesaria investigación.

II

Pero escribir acerca del pensamiento de Caudwell nos enfrenta a un problema de una dificultad poco habitual: ¿a qué hacía referencia el pensamiento de Caudwell? La pregunta parece tener dos respuestas muy fáciles. Primera, Caudwell se preocupaba sobre todo de problemas de estética y de crítica literaria. Un serio estudio reciente afirma (pero no demuestra) que *Illusion and Reality* fue su «obra maestra»; «sin duda» fue «su producción más importante».[4] Esta es la visión aceptada; no ha sido contestada. Uno sospecha que hoy en día los marxistas más jóvenes no leen a Caudwell a no ser que estén interesados en estética, y que aquellos que lo hacen se conforman con un examen impaciente de *Illusion and Reality*.[5]

Si la obra central de Caudwell fue de crítica literaria, en cualquiera de sus connotaciones generalmente aceptadas, entonces debemos aceptar la opinión de que su trabajo sólo sigue teniendo interés de un modo desconcertante y admonitorio. Raymond Williams señalaba, en *Culture and Society*, que Caudwell «tiene poco que decir de la literatura actual que tenga algún interés»: «su discusión ni siquiera es lo bastante específica para ser equivocada».[6] No quiero contestar esta opinión.[7] Tampoco

4. Francis Mulhern, «The Marxist Aesthetics of Christopher Caudwell», *New Left Review*, 85, mayo-junio de 1974, pp. 37-58. Aunque disiento de Mulhern en muchos aspectos, doy la bienvenida a su cuidadoso y serio estudio.

5. Véase Terry Eagleton, «Raymond Williams: an Appraisal», *New Left Review*, 95, enero-febrero de 1976, p. 7: «¿Quién es el crítico marxista inglés más importante? Christopher Caudwell, *hélas*. El problema de una crítica marxista en la Gran Bretaña contemporánea se plantea con la mayor habilidad en esta oportuna pregunta y respuesta. Porque aunque Caudwell es el mayor predecesor —el mayor, al menos, en la ambición absoluta e inmutable de su proyecto— es igualmente cierto que hay poco, excepto de forma negativa, que aprender de él».

6. Raymond Williams, *Culture and Society*, edición de Penguin, 1961, p. 272, 269.

7. Se debería, no obstante, señalar que el último ensayo, proyectado como uno de los *Studies* y que no se publicó hasta 1970 con el título *Romance and Realism*, pone de manifiesto una singularidad de opinión completamente nueva, una mirada más vigilante y un oído más atento, en particular en su tratamiento de Meredith, Hardy, Kipling, Moore y Virginia Woolf. Esto sugiere ciertas reservas con respecto a la enérgica crítica que se inspira despreocupadamente sólo en los escritos más tempranos de Caudwell.

pienso que se pueda eludir desviando nuestra atención de la crítica de Caudwell a su «estética». Verdaderamente, a Caudwell le preocupaba «la función de la literatura», y desarrolló interesantes argumentos procedentes de la antropología cultural que tienen que ver con la estética. Pero no veo que se puedan hacer grandes declaraciones a favor de la «estética» de Caudwell si no se puede demostrar que estaba ocupado de manera muy minuciosa en el estudio de los artefactos literarios. Los argumentos quedan como afirmaciones con un fundamento escaso en datos no examinados. De modo que ahora nos vemos obligados a retroceder a la segunda respuesta, más fácil, a nuestra pregunta. El pensamiento de Caudwell —así reza la respuesta— versaba sobre muchas cosas. Era «brillante» y «versátil». Se movía de manera elocuente entre problemas de física, filosofía, crítica literaria, antropología, neurología, psicoanálisis, etc. Tal vez no dijo nada definitivo sobre ninguna de esas cosas. Pero tenemos —como señaló el profesor J. B. S. Haldane en una temprana reseña— «una cantera de ideas». Los comentaristas de la obra de Caudwell han llegado, con una unanimidad singular, a esta conclusión. Es el consenso (a veces poco generoso) alcanzado en la famosa «controversia Caudwell» de *The Modern Quarterly* en 1950-1951. También es una conclusión de Mulhern: «Es mejor considerar la obra de Caudwell no como un sistema que se pueda apropiar como un conjunto, sino como una copiosa fuente de intuiciones y argumentos que precisan una reflexión crítica».[8]

Pero ahí las dificultades aumentan. Una cualidad de Caudwell que atraía, y a veces aturdía, a sus contemporáneos era la extraordinaria amplitud de su abanico intelectual. Pero ¿qué ocurre si esa amplitud iba acompañada del error y la superficialidad en cada campo que tocaba? Esta parecería ser otra conclusión del saber que recibimos. Eagleton lo ha expresado con elocuencia:

> Aislado de buena parte de Europa, aislado desde el punto de vista intelectual incluso dentro de su propia sociedad, permeado por el estalinismo y el idealismo, desprovisto de «una teoría de la superestructura», Caudwell no obstante perseveró en la desesperada tarea histórica

8. *Loc. cit.*, p. 58.

> de producir, a partir de esas condiciones poco propicias, una estética marxista hecha y derecha. Su trabajo lleva todas las cicatrices de esa empresa autocontradictoria: especulativa y errática, tachonada de intuiciones fortuitas, puntuada de febriles incursiones dentro y fuera de territorios ajenos y sembrada de vulgaridades teóricas que ponen los pelos de punta.[9]

Este pasaje se debería examinar con provecho. Tenemos, de nuevo, la «cantera de ideas» («tachonada de intuiciones fortuitas»); pero, con «fortuitas», debemos suponer que la cantera producía muchos tipos de piedra y también mucho esquisto inútil. De nuevo se da por supuesto (pero no se demuestra) que el proyecto de Caudwell era construir «una estética marxista». Pero ¿hasta qué punto se sostiene ese otro supuesto (hoy ampliamente aceptado como una verdad revelada) de la extrema pobreza y el provincialismo del pensamiento que estaba al alcance de un marxista británico en los años treinta? En la bibliografía de *Illusion and Reality* (más de 500 títulos) uno se sorprende por el predominio de la antropología,[10] una atención apropiada en una obra cuyo subtítulo era «A Study in the Sources of Poetry».[11] La psicología y la neurología tienen también un lugar preeminente. ¿Hasta qué punto se puede considerar esta empresa «aislada de buena parte de Europa»? Hay que tener en cuenta las modas cambiantes y el lento establecimiento de ciertas reputaciones. Pero se debe señalar que la bibliografía incluye obras de Bujarin, Cassirer, Croce, Durkheim, los

9. *Loc. cit.*, p. 7.

10. Una improvisada división en categorías nos da el siguiente resultado: Lingüística, 14; Matemática, 14; Filosofía, 33; Ciencia general (que incluye genética y física), 37; Civilizaciones antiguas (Egipto, Grecia, Roma), 39; Marxismo, 39; Historia, economía y política general, 64; Crítica literaria y artes, 75; Psicología y neurología, 78; Antropología y arqueología, 122. Unos pocos títulos ni siquiera se pueden incluir en esta clasificación. También hay dos o tres volúmenes de poesía.

11. En un primer momento Caudwell tenía la intención de titular el libro *Verse and Mathematics: a Study of the Foundation of Poetry;* véase *R&R*, p. 10. De hecho, Caudwell rechazaba cualquier afirmación de haber estudiado estética: «Tratar de forma completa y atenta los valores (estéticos) de un solo autor tal vez ocuparía varios libros». Le interesaba más bien «la generación social del arte»; y ésta es una preocupación prioritaria en una época en que «una cultura se disgrega»: *R&R*, 139-140.

psicólogos de la Gestalt, Levy-Bruhl, Malinowski, Piaget y Saussure, y también de Freud, Jung, Adler, Pavlov, Van Gennep, Planck, Ribot, Roheim, Sapir, etc. Por supuesto, hay vacíos, pero difícilmente se pueden calificar como «aislamiento».

Pero la frase más sorprendente del resumen de Eagleton es «puntuada de febriles incursiones dentro y fuera de territorios ajenos». La bibliografía sugiere que los territorios que, seguramente, habitaba Caudwell mientras escribía *Illusion and Reality* eran la antropología y la psicología (con la neurología) y que, en todo caso, las incursiones eran en literatura y lingüística. Pero ¿qué hace ahí la palabra *ajenos*? ¿Pueden la genética, la antropología, la matemática, la neurología y la fisiología ser ajenas a los intereses de la literatura, irrelevantes en una investigación sobre los orígenes de la poesía? Nos tememos que eso es, ciertamente, lo que se infiere.

La disociación entre «ciencia» y «arte» era, en opinión de Caudwell, un primer síntoma de la crisis de la cultura burguesa. El argumentaba que esta cultura se podía considerar moribunda por su incapacidad de mantener unida en cualquier lugar filosófico una visión unitaria del mundo. Su argumento en este extremo era tenaz, incluso obsesivo; si no lo tenemos en cuenta, difícilmente podemos entenderle en los términos que él mismo había escogido. Pero, no obstante, ¿hasta qué punto el mismo Caudwell consiguió realmente situarse a horcajadas de las dos mitades de nuestra cultura, y cómo vamos nosotros, que caemos en la una o en la otra, a decidir?

Cualquiera que sea la virtud que se encuentre en *The Crisis in Physics* y en dos de los *Further Studies*, ésta se asienta en su competencia general en áreas que normalmente son *terra incognita* para poetas, críticos, historiadores y sociólogos. Verdaderamente soy incapaz de juzgar esa virtud. Además, algunos de los argumentos de Caudwell se apoyan no sólo en la suposición de que ha entendido correctamente el conocimiento de la ciencia contemporánea a él, sino también —como ocurre en su discusión sobre el córtex y el inconsciente en «Consciousness» — en la de que la ciencia que estaba entonces a su alcance ha superado la prueba de los últimos cuarenta años. Para juzgar estas copiosas intuiciones nos vemos obligados a convocar un comité interdisciplinario. Pero, como siempre, los expertos no consiguen hablar

con una única voz. Cuando su trabajo se presentó por primera vez recibió los elogios de científicos tan eminentes como Haldane. Pero a esto siguió, en 1951, la opinión devastadora de un científico con una amplitud de conocimientos poco habitual, J. D. Bernal: «El hecho de que la obra de Caudwell haya sido ... tan atractiva para los intelectuales, en particular para los intelectuales de la literatura, se debe a su uso del lenguaje de la ciencia popular». Sus formulaciones, argumenta Bernal, no sólo eran esquemáticas o, a veces, completamente equivocadas,[12] sino que estaban acompañadas por una capitulación ante la «filosofía científica burguesa contemporánea».

Esto parecería dejarnos con una terminante opinión negativa. Sin embargo, hay una amplia actitud de reserva engastada en la crítica de Bernal (a la cual ningún otro científico tuvo la oportunidad de responder)[13] que ha pasado inadvertida: « Es cierto que Caudwell criticó, de forma brillante y destructiva, las conclusiones filosóficas de los científicos burgueses...». De modo que la crítica que hizo Caudwell de la ciencia burguesa fue (reconoce su crítico más severo) «brillante», y no es fácil imaginar cómo un mero divulgador pudo armar toda esa crítica. Pero además ¿tenemos derecho a confiar de modo absoluto en la opinión de Bernal (y de otros críticos en esa controversia) sobre lo que era, o no era, «burgués» en la ciencia o el psicoanálisis de su época? Porque, en esta época, esos mismos críticos estaban disculpando o aplaudiendo las groseras intervenciones de Zhdanov en la vida intelectual soviética, la solución autoritaria de los problemas lingüísticos

12. La crítica de Bernal (*Modern Quarterly*, vol. 6, n.° 4, otoño de 1951, pp. 346-350) no identifica, de hecho, errores concretos en los escritos científicos de Caudwell, aunque califica un pasaje (*FS*, p. 243) de «tergiversador»: es decir, una analogía forzada más que un error de hecho.

13. La discusión se cerró con la réplica de Cornforth (*loc. cit.*, otoño de 1951), con la observación de que «debería continuar en algún otro lugar». Pero, en las condiciones de aquella época, en el control que el Partido ejercía sobre su propia prensa y en la ausencia virtual de cualquier periódico independiente interesado en el debate marxista, no había otro lugar para continuarlo. El número de contribuciones a esa discusión (verano y otoño de 1951), a menudo muy recortadas y mal editadas (¿al igual que otras contribuciones que nunca aparecieron?), indican el gran interés general que se había despertado. En mi opinión la «controversia» se controló por todas partes en el mundo editorial y se dirigió a un resultado inevitable.

por parte de Stalin y el carácter revolucionario de la genética de Lisenko. Desde luego, esta debió ser una razón por la cual la «Controversia Caudwell» nunca salió a la superficie de la prensa, habitualmente monolítica, del Partido Comunista. En los peores años de la Guerra Fría intelectual, el movimiento comunista internacional había emprendido una rigurosa campaña para rectificar o denunciar todas las herejías «burguesas», y tal vez los directores de la prensa del Partido vieron el ataque contra Caudwell como un pequeño ejercicio de purga al estilo de Zhdanov.

Sugiero, con algunas dudas, que la incompetencia científica de Caudwell no ha sido definitivamente demostrada. Si bien el vocabulario de la neurología,[14] de la física y de la lingüística han sido revisados desde su época, los problemas hacia los que apuntaba (con un vocabulario inadecuado) pueden tener todavía vigencia. Como veremos, las preocupaciones de Caudwell dentro de las ciencias no eran sustantivas sino epistemológicas. En cualquier caso, al igual que no podemos razonablemente presentar a Caudwell como un crítico literario, tampoco podemos tolerarlo como «un científico». ¿Tal vez, entonces, no era especialista de ningún tipo, pero se le debería considerar simplemente como un marxista creativo, o un filósofo marxista, que podía tratar de manera «brillante y destructiva» los métodos y las conclusiones de la investigación científica o literaria burguesa? Pero esto nos conduce de nuevo a más dificultades, porque plantea inmediatamente la pregunta: *¿era* Caudwell un marxista? Y si lo era, ¿de qué tipo?

Indudablemente Caudwell pensaba de sí mismo que era un marxista. Era también un activo comunista, y su compromiso le condujo a esa muerte en la sierra del Jarama. Esa muerte, a su vez, iluminó retrospectivamente su compromiso intelectual, autentificándolo al margen de cualquier interrogación. Pero, aunque honorables, no por eso sus opiniones políticas se muestran siempre sabias o bien fundamen-

14. Un neurólogo, B. H. Kerman, añadió algunas notas muy útiles al estudio «Consciousness» de *Further Studies*, que ofrecían correcciones a Caudwell a la luz de la investigación posterior. Pero también quedó claro que esas correcciones no invalidaban su argumento básico, y que, sin duda, éste «anticipa de forma brillante toda una tendencia que hoy se puede distinguir en la moderna neuroanatomía»: (*FS*, p. 11.)

tadas desde el punto de vista filosófico. Sus *Studies* adoptan desde el principio al fin una antinomia ortodoxa entre una cultura burguesa agonizante, por un lado, y una cultura Soviética y comunista ascendente y saludable, por otro. La Unión Soviética aparece, no como un tema para investigar, sino como una antítesis retórica afirmativa de las enfermedades del mundo capitalista. Y estos rasgos retóricos datan su obra con tanta seguridad como el antijacobinismo retórico data los últimos trabajos de Burke o buena parte de la obra de Coleridge. Debemos estar de acuerdo en que esto es así, aunque en ninguno de estos casos esta «datación» invalide o eche abajo el argumento ulterior. Pero en el caso de Caudwell, a menudo se ha preguntado: ¿era marxista este argumento ulterior?

De nuevo es Raymond Williams quien define el problema con el mayor tacto. En referencia a *Illusion and Reality* y a *Further Studies* muestra que ciertas de las definiciones de Caudwell parecen revalorizar la concepción básica de Marx de la relación entre ser social y conciencia social. Esto podría ser (añade de paso) «una mejora de Marx», pero se deja la cuestión sin resolver: se trata de «una disputa que uno que no es marxista no intentará resolver». Williams, cuya relación con el marxismo se ha vuelto cada vez más estrecha y compleja, no adoptaría (se supone) hoy la misma salida; ciertamente, hace poco tiempo ha señalado que sus opiniones acerca de Caudwell han sufrido una cierta revisión.[15] Pues se trata de un aspecto de cierta enjundia. Si realmente Caudwell había ofrecido «una mejora de Marx» y había abierto el camino para la resolución de dificultades bastante conocidas, esto aumentaría entonces en gran manera el interés por la obra de Caudwell. En la época en que escribió *Culture and Society,* Williams estaba preocupado sobre todo en identificar esas dificultades y en definir esas contradicciones. Hoy en día deberíamos estar más preocupados por avanzar hacia las resoluciones.

Sin embargo, este no fue el espíritu con que, unos años antes, se condujo la «Controversia Caudwell». Como se podría esperar, en aquel lugar y en aquella época, la discusión se inició (la inició Maurice

15. Véase Raymond Williams, *Culture and Society*, pp. 269, 271; *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, p. 30.

Cornforth) a propósito de si Caudwell era, o no, un marxista verdadero y ortodoxo, según una ortodoxia cada vez más petrificada por la doctrina estalinista.[16] A pesar de los esfuerzos de los defensores de Caudwell,[17] la discusión nunca consiguió salir de los términos en los que se había planteado desde un principio.

Tenemos dificultades. Caudwell (se está de acuerdo) era un mal crítico. Sus credenciales como teórico de la estética, como científico y como marxista se han puesto en duda. Su juicio político era honorable pero ingenuo. Pero esta serie de argumentaciones le han dejado algo, y ese algo (por lo que conozco) no se ha examinado de forma adecuada. No voy a volver de nuevo sobre mis anteriores pistas. En lugar de eso, propondré, con energía, un camino diferente hacia la obra de Caudwell.

Este camino debe empezar degradando muy severamente *Illusion and Reality*. Pero luego debemos ascender, con la misma firmeza, *Stu-*

16. Maurice Cornforth, «Caudwell and Marxism», *Modern Quarterly*, vol. 6, n.° 1, invierno de 1950-1951. Cuando describo esta ortodoxia como estalinista, por supuesto empleo la retrospectiva, pero no es una retrospectiva complaciente. Hubo muchos protorrevisionistas frustrados en el Partido Comunista de aquellos días; en mis propios círculos denominábamos al enemigo como «Rey de la Calle» y como «Marxismo Selvático», de lo cual pasamos de manera creciente a considerar el *Modern Quarterly* como el órgano intelectual dirigente. Para un ejemplo espléndido de Marxismo Selvático, véase (en el mismo número en que Cornforth escribe sobre Caudwell) el texto del Dr. John Lewis (el editor de la revista) sobre «La complexión moral de nuestro pueblo», del cual aprendemos, *inter alia*, que «el obrero militante ejemplifica la amabilidad, el coraje, la camaradería, la compasión, la integridad y la verdad en un grado desconocido con anterioridad». El espectáculo de Althusser luchando a brazo partido contra Lewis (Rey de la Calle, predicador laico sobresaliente de la ortodoxia más vulgar) como un hereje idealista y revisionista, desafía cualquier sentido del ridículo.

17. El principal defensor de Caudwell fue George Thomson («In Defence of Poetry», *Modern Quarterly*, vol. 6, n.° 2, primavera de 1951). El profesor Thomson me ha dicho que le dieron muy poco tiempo —sólo unos pocos días— para preparar su réplica a Cornforth; tal vez esto explique por qué se vio llevado a defender a Caudwell utilizando principalmente citas de Marx. Al parecer la intención había sido que el artículo de Cornforth quedara sin contestación, como una afirmación *ex cathedra* de la visión «correcta» sobre la obra de Caudwell. Sólo la protesta ruidosa entre los miembros del Partido, y el alto nivel de algunos de ellos —incluyendo a George Thomson (que había estado en el Comité Ejecutivo del Partido)— obligó a que se reabriera la discusión.

dies in a Dying Culture, alguna parte de *The Crisis in Physics*, y varios de los *Further Studies*. Las fuerzas que encontremos en ellos nos van a permitir recuperar una parte, pero sólo una pequeña parte, de *Illusion and Reality*. Sólo este procedimiento nos puede conducir a las preocupaciones teóricas centrales para Caudwell.

Caudwell hacía una disección de la ideología. Estaba obsesionado con las ilusiones características de la época burguesa, con la lógica de estas ilusiones (su expresión epistemológica y sus consecuencias epistemológicas), y con la forma en que, poseídos por estas ilusiones, «nos cegamos». Las intuiciones de Caudwell no sólo eran abundantes; estaban conectadas por preocupaciones globales. Estas preocupaciones le llevan bastante lejos en temas importantes de antropología cultural, lingüística, psicología, filosofía y también, posiblemente, en física y neurología. Caudwell era un hereje en potencia dentro de la tradición marxista ortodoxa, en tanto que algunas de estas mismas ilusiones ideológicas habían penetrado también profundamente en el marxismo ortodoxo, de modo que lo que pasaba en nombre del marxismo estaba cegado. Tal vez lo supiera, o tal vez no. Pero al menos deberíamos observar que su rechazo de la teoría crítica marxista convencional fue terminante, incluso brutal, y sugiere una polémica consciente. En cualquier caso, tanto los ortodoxos como los compañeros herejes percibieron su potencial herético con posterioridad: esto es lo único que puede explicar el repentino florecimiento de la «Controversia Caudwell» en el punto álgido del estalinismo ideológico; como un cactus carmesí en flor en las arenosas colinas de *The Modern Quarterly*. Pues aquel debate era, en esencia, un debate entre el marxismo dogmático y el creativo, desplazado y mal llevado, para el cual las estructuras del Partido Comunista no ofrecían otra salida. Y finalmente se argumentará que la herejía de Caudwell, o su impulso creativo, todavía no se ha agotado.

III

Entremos, pues, en el mundo de Caudwell desde una nueva orientación. *Illusion and Reality* no se debe considerar en ningún sentido su obra más importante. Caudwell la escribió, entre finales de 1934 y el

otoño de 1935, cuando estaba experimentando una autoconversión al marxismo. No quiero insistir en sus deficiencias, pero las señalaré a medida que las encuentre. A pesar de la impresión que se obtiene de los títulos de los capítulos de una sólida y compleja organización, es un libro mal organizado, enrevesado y repetitivo. En los dos primeros capítulos y más adelante en pasajes de los últimos capítulos, Caudwell llama de vez en cuando la atención acerca de los hallazgos de los antropólogos por lo que se refiere a la función de la canción y el verso en las sociedades tribales primitivas. Esta adecuada confluencia entre antropología y estética no era original, pero Caudwell le dio un nuevo énfasis dentro de los términos de una exposición marxista. Las posibilidades creativas de este enfoque se pusieron de manifiesto, no tanto en la propia obra de Caudwell como en la de aquellos que recibieron su influencia de manera más directa: en particular, en *Aeschylus and Athens* (1941) de George Thomson y en la lúcida obra *Marxism and Poetry* (1945) del mismo autor.

Siguen cuatro capítulos sobre la evolución de la poesía inglesa; capítulos (y una conocida «tabla») que no han sido más que una fuente de desconcierto para la crítica marxista. Luego llegamos, pasando por varios pasajes desiguales (pero a veces interesantes) sobre lenguaje y epistemología, a aquellos capítulos («The Psyche and Phantasy», «Poetry's Dream-work») en los que Caudwell intenta llegar a un acuerdo con el psicoanálisis contemporáneo. En general, Caudwell tiene la nariz demasiado pegada al cristal de su lectura reciente y el intervalo entre la ingestión y la reflexión crítica ha sido demasiado breve para que haya podido poner orden a sus pensamientos. Finalmente, llegamos a algunas conclusiones eufóricas acerca del arte comunista, en las que se percibe claramente la influencia de la retórica pública optimista de Bujarin (1934).[18] A lo largo del libro, «el burgués» (un nom-

18. N. Bujarin, «Poetry, Poetics and the Problems of Poetry in the U.R.S.S.», en *Problems of Soviet Literature: Reports and Speeches at the First Soviet Writers Congress*, 1934, compilado por A. Zhdanov; N. Bujarin, K. Radek *et al.* (1935). Margolies, *op. cit.*, pp. 86-91, discute la influencia de las ideas de Bujarin en Caudwell. Pero no consigue transmitir la inteligencia, la flexibilidad y la enorme seguridad de este relato.

bre de época) ha sido denunciado con energía pero, puesto que la denuncia carece de explicación, el tono se convierte en altivo y farisaico.

Es un libro malo. Cornforth y Mulhern han señalado, correctamente, ciertas debilidades deformadoras, y en particular la preferencia analítica por las oposiciones binarias simplistas: Hombre / Naturaleza; Ciencia / Arte; Instinto (o «genotipo») / Sociedad. Otras críticas, como las que se refieren al «idealismo» de Caudwell, están (como argumentaré) menos fundamentadas.

La relación entre *Illusion and Reality* y los *Studies* necesita todavía clarificación. Siempre he supuesto que los *Studies* son su obra más tardía; muchos pasajes de los dos libros están clara y estrechamente relacionados, pero en todos los casos la exposición de los *Studies* es más lúcida y más convincente. El relato que hace el último editor de Caudwell confirma esta secuencia.[19] Caudwell empezó *Studies in a Dying Culture* avanzado el año 1935, poco antes de entrar en el Partido Comunista, y tenía un primer borrador acabado en abril de 1936. Todos los estudios (incluido *Further Studies*) formaban parte de una concepción única. Caudwell había planeado poner una cita de Lenin como epígrafe a todos los estudios: «Comunismo se convierte en una expresión vacía, una mera apariencia, y el comunista en un mero bravucón, si no ha incorporado en su conciencia la herencia completa del conocimiento humano».[20] Este es un proyecto extraordinario, para emprenderlo con auténtico fervor y entregarlo al papel. Durante el verano y el otoño de 1936 continuó la revisión y la ampliación: se desarrolló el estudio sobre física (en *The Crisis in Physics*) hasta alcanzar la extensión de un libro. *Romance and Realism* es otro estudio ampliado; y otro más, sobre biología, permanece sin publicar. Es imposible decir hasta qué punto Caudwell consideraba que se debía completar algo de la obra: alguna parte estaba claramente pendiente de revisión y ha sufrido las consecuencias de la ediciones inexpertas.[21]

19. Véase Hynes, «Introduction», *R&R*. Editores y críticos anteriores habían supuesto que *Studies in a Dying Culture* había precedido a *Illusion and Reality*.

20. Hynes, *op. cit.*, pp. 13-14.

21. Véase, más adelante, la nota 54. Algunas de las obras de Caudwell están desfiguradas por equivocaciones evidentes en la lectura o las transcripciones de los ma-

De modo que los estudios no son el Caudwell maduro, sino un Caudwell tan maduro como alcanzó a ser. Por razones opuestas, cuando aparecieron no recibieron toda la atención crítica. *Studies in a Dying Culture* (1938) se vio oscurecido, como si de un fogonazo de magnesio se tratara, por la iluminación de su autoinmolación en España: sus amigos fueron elegíacos, las críticas se suavizaron. *Further Studies* (1949) apareció en uno de los peores momentos ideológicos de la guerra fría, condenado o ignorado por un conservadurismo ascendente, levantó la sospecha de un estalinismo consolidado. Esta sospecha no estaba exenta de cierto fundamento, puesto que la reputación de Caudwell había empezado para entonces a adquirir una cierta condición clandestina y protorrevisionista.

El *estilo* de Caudwell daba ocasión a esta sospecha: a menudo se había considerado difícil. Al iniciar el debate en *The Modern Quarterly*, Cornforth argumentó que la dificultad surge «porque su pensamiento es nebuloso, cambiante, ecléctico e inconsecuente; porque reviste cosas sencillas con el velo de oscuras frases y arrastra con él las confusiones de la ideología burguesa. El estilo de Caudwell ... no es todavía el estilo de un marxista». Tomemos una muestra de este estilo, de las primeras páginas de *Studies in a Dying Culture*:

> Afortunadamente no lo son, o la especie humana hace tiempo que hubiese perecido en algún sueño fantástico de lógica y metafísica. Los seres humanos son montañas de ser inconsciente, que caminan por los viejos surcos del instinto y la vida sencilla, con una especie de ocasional fosforescencia de conciencia en la cima. Y esa fosforescencia consciente saca su valor y su fuerza de las emociones, de los instintos; sólo su forma se deriva de las formas intelectuales del pensamiento. Siglo tras siglo, el hombre se esfuerza para que esa conciencia sea más intensa, el artista haciendo que las emociones sean más sutiles e intensas, el cientí-

---

nuscritos, en particular *The Crisis in Physics*, con «demandado» (defendant) en lugar de *dependiente* (dependent) (p. 11); «conciencia» (conscience) en lugar de *consciente* (conscious) (p. 20); «éter» (ethers) en lugar de *ética* (ethics) (p. 74); «denominado» (denominated) por *denominador* (denominator) (p. 81); «con» (with) en lugar de *sin* (without) (p. 150); «sol» (sun) en lugar de *suma* (sum) (p. 220), etc. Estos errores reducen frases enteras al absurdo.

> fico haciendo que la forma del pensamiento sea más plena y real, y en ambos casos se hace quemando más el ser en la tenue llama. Shaw, no obstante, está obsesionado con la llama «pura», la fosforescencia separada del ser ...
>
> Esta mezcla de pensamiento y sentimiento de conciencia no es la fuente del poder social, sólo uno de sus componentes. La sociedad con sus talleres, sus edificios, su solidez material está siempre presente debajo del auténtico ser y es una especie de vasto depósito de lo desconocido, inconsciente e irracional en todo hombre, de modo que podemos decir de cada cual que su vida consciente es sólo un destello caprichoso proyectado sobre la masa de su existencia completa. Además, existe una especie de irreflexión acorazada alrededor de la parte consciente de la sociedad que resiste el cambio, incluso mientras, debajo de esas generalizaciones, están teniendo lugar cambios en lo material y lo técnico y el auténtico ser pormenorizado.

Es la tensión «entre el ser del hombre y la conciencia del hombre lo que hace avanzar la sociedad y hace que la vida esté llena de energía» (*SDC*, pp. 5-7).

Dos comentarios acuden a la mente. Primero, este no es el estilo de «un marxista», según las convenciones sancionadas como «correctas» en las publicaciones comunistas de los años 1946-1956 (pero muchísimo menos en los treinta): es el estilo propio de Caudwell. Ha abandonado las muletas de los textos autorizados y camina por su propio pie. Todo lo que escribe lo piensa totalmente de nuevo y lo expresa a su modo. Pero (y este es el segundo comentario) no siempre piensa de forma completamente consecuente. Porque este pasaje le expone a las críticas expresadas por Cornforth. «Nebuloso»: ¿vamos a tomar «las emociones» y «los instintos» (de los que la conciencia «saca su valor») como si fueran, al final, los mismos efectos? «Cambiante»: ¿se debe tomar «el ser» como «el instinto y la vida sencilla» o como «la sociedad», que está «siempre presente debajo del auténtico ser»? «Inconsecuente»: ¿la tensión que «hace avanzar la sociedad» se da entre el ser y la conciencia, o entre el ser social y la conciencia social (dos proposiciones diferentes)? Y ¿puede una «tensión» conducir la sociedad, a menos que una dinámica ulterior dé lugar a esa tensión?

El estilo de Caudwell es fluido, convincente y enérgico. Tiene repeticiones: puntos nodales de la discusión a los que volvemos una y otra vez; en particular, la naturaleza compulsiva de las relaciones mercantiles en contradicción con la ilusión burguesa de libertad. También hay lesiones a la lógica, cambios y saltos: hay largas visiones que a veces son demasiado largas; épocas históricas completas caracterizadas en un solo párrafo, o pasajes de alusión científica que no siempre son acertados. También hay, a veces, un tono milenarista o mesiánico. Se trata de una cultura agonizante y la alternativa —el comunismo— aparece clara, absoluta e inmanente. Caudwell es desde el principio poco paciente con las mediaciones; el paso de la economía a la ideología es veloz y compulsivo. Por encima de todo, el modo dialéctico de análisis en sus manos conduce a una predisposición exagerada a proponer oposiciones binarias: con frecuencia, sólo hay dos formas, o dos opciones; siempre nos movemos entre antinomias, y la sociedad o la ideología se ordenan ellas mismas alrededor de dos «polos». Incluso en el párrafo que hemos comentado siempre se mueve entre ser / conciencia, valor / forma, el artista / el científico, instinto (emoción) / pensamiento.

Pero el pasaje inspira un tercer comentario. Consigue, en algunos lugares, esconder un significado metafórico que no coincide con su argumento racional aparente. Caudwell polemiza contra la creencia de Shaw en «la primacía solitaria del pensamiento»; pone su acento en la inmensa inercia del hábito, la costumbre y la tradición («montañas de ser inconsciente, que caminan por los viejos surcos del instinto y la vida sencilla»), en la determinación social del pensamiento («La sociedad con ... su solidez material ... vasto depósito de lo desconocido, inconsciente e irracional en todo hombre»), en la precariedad de la conciencia («ocasional fosforescencia») y con todo en el ardor y la fuerza consumidora de la empresa intelectual («quemando más el ser en la tenue llama»). El pasaje tiene, por así decirlo, una vida dual: un argumento racional, impreciso y de términos cambiantes, y una vida metafórica y alusiva, persuasiva y sugerente, y de una mayor vitalidad. El hecho de que las dos vidas no sean coherentes debería en propiedad levantar sospechas: la lógica se está subordinando a la retórica. Pero la vitalidad de la vida metafórica —que es la característica de los mejores

escritos de Caudwell— sugiere un tipo de seguridad diferente al manejar las ideas, y una capacidad de hacer precipitar las abstracciones en imágenes concretas. Donde las dos vidas *forman* un conjunto (y lo hacen a menudo en los estudios) la imaginación se fija en el concepto y lo dota de pasión.

Lo que entonces se comunica no es sólo una «idea» nueva (o una vieja idea comunicada de nuevo) sino una nueva forma de ver. Ya que tales imágenes pueden ser a la vez concreta y conceptualmente ambiguas, en el sentido de que no se pueden encajar con facilidad en las categorías que hemos preparado en nuestras cabezas para recibirlas: «montañas de ser inconsciente», «fosforescencia». De ahí que provoquen malestar, generen más preguntas, desafíen las rutinas mentales habituales. Este tipo de reto es el que Caudwell presentaba a su generación y no lo podemos entender si desechamos sus metáforas, desatendemos sus figuras antitéticas, reducimos su pensamiento a un resumen expositivo y luego lo medimos al lado de un resumen de Marx o Stalin o Althusser. Porque lo que hemos perdido entonces, junto con el «estilo» de Caudwell, es la forma de ver de Caudwell.

Su forma de ver, su modo de percibir, era «dialéctico». Esto nos dice poco: el término puede abarcar tantos pecados como virtudes. Puede indicar mero esquematismo, paradoja estéril y obstinada, confusión excesiva además de las oscilaciones binarias y las antítesis polares de las cuales ya hemos declarado culpable a Caudwell. Ciertamente, éstas están presentes, pero no son todo lo que está presente. Tiene también una forma de ver potencialidades coincidentes y opuestas dentro de un solo «momento» y de llevar hasta el fin la lógica contradictoria del proceso ideológico. Esta fuerza no es sólo una forma de ver, es una forma de enseñar a otros cómo ver. Después de Blake y Marx, esta facultad de visión dialéctica ha sido lo bastante escasa para que la contemplemos con un especial respeto. Tampoco alcanzó esta visión con facilidad. La alcanzó, aunque sólo de forma insegura, en el último año de su actividad de escribir y fue el producto de una sólida, y claramente desarrollada, epistemología interactiva. Esto es lo que ahora debemos examinar.

IV

Intentar trabajar sobre «toda la herencia del conocimiento humano» sería pretender una misión inútil si no se supusiera que existen algunas estructuras o cualidades unificadoras que se pueden hallar en esa herencia. Caudwell suponía que eran epistemológicas e ideológicas. Él estudió el pensamiento, más en su proceso que en sus productos. Se observaba a sí mismo mientras pensaba. Se observaba a sí mismo mientras amaba. Incluso observaba el amor mientras amaba:

A wind impalpable that blows one way
All de mind's stiff and treelike qualities...

Estar enamorado, cuando «la carne usurpa la zona abandonada del cerebro», inspiraba una sensación de crisis epistemológica:

When I could bite my tongue out in desire
To have your body, local now to me,
You were a woman, and your proper image
Unvarying on the black screen of the night,
What are you now? A thigh, a smile, an odour:
A cloud of anecdotes and fed desires
Bubblingly unfolds inside my brain
Tovex its vision with a monstrous beast ...[22]

Satisfecho el amor, rompiendo la distancia entre sujeto y objeto, planteaba preguntas, no acerca del hecho de amar, sino del conocimiento.

Recordemos también las referencias a la «ocasional fosforescencia» de la conciencia, y al artista y científico «quemando más el ser en

22. *Poems*, p. 41. Un viento impalpable que sopla / Todas las cualidades de la mente entumecidas y ramificadas ...

Cuando me pude morder la lengua lleno de deseo / De tener tu cuerpo, ahora cercano a mí, / Eras una mujer, y tu imagen precisa / Invariable sobre la pantalla negra de la noche, / ¿Qué eres ahora? Un muslo, una sonrisa, un olor: / Una nube de anécdotas y deseos saciados / Se abre bullendo dentro de mi cerebro / Para perturbar su visión con una bestia monstruosa...

la tenue llama». Las imágenes acudían a él. Pero deberíamos seguir para observar que eran algo más que un gesto retórico. En «Consciousness» pregunta: «¿Qué gobierna las minúsculas localizaciones de la luz de la conciencia en la vasta noche del Ártico del córtex?» (*FS*, 192-193). Una buena pregunta, tal vez, pero no una a la que podamos anticipar una respuesta. Pero Caudwell, entonces, sigue adelante para proponer una respuesta en términos de la relación entre el tálamo y el córtex. Indudablemente esto es perturbador para una conciencia literaria que no desea ser vista en un aspecto tan material. Y es interesante que también queda fuera casi por completo de los términos de la conciencia marxista que domina hoy en día; al menos de esa parte que se ha definido como «marxismo occidental». Una cosa es afirmar, como una condición abstracta, que toda materia, sociedad y cultura están mutuamente relacionadas o se determinan mutuamente; otra cosa completamente diferente es examinar o incluso argumentar acerca de sus mediaciones y determinaciones; y todavía otra cosa, llevar este argumento a la intimidad de nuestras propias cabezas teóricas y sugerir que incluso la misma Teoría debe componerse de «la afectiva "calefacción" de las señales corticales». Este es, presumiblemente, un ejemplo de «incursión confusa» en «territorios ajenos».

Pues gran parte del marxismo occidental ha podido prescindir de los determinantes materiales (y a veces incluso históricos) del pensamiento, a no ser en «última instancia», como una especie de condición preteorética. Por caminos oscuros y no siempre reconocidos (siendo uno de ellos la fenomenología) este marxismo ha llegado a la extrañamente idealista conclusión de que todo lo que puede ser conocido por el pensamiento son pensamientos y sus materiales ideales: podemos examinar correctamente una categoría pero no un córtex. Examinar un córtex, en el curso de una investigación epistemológica, sería, de acuerdo con esta ortodoxia, rendirse al positivismo más vulgar o al behaviourismo.

No obstante, aunque parezca mentira, el mismo Caudwell polemiza de manera estridente e incluso repetitiva contra el materialismo mecánico y el positivismo. Y (lo que es igualmente extraño) la mayor crítica que se le hacía en la controversia del *Modern Quarterly* de los años 1950 y 1951 era la de «idealismo». Es necesario situar los escritos de Caudwell

sobre el fondo de la «teoría» epistemológica «del reflejo», esa ortodoxia constrictiva desde el punto de vista intelectual que, salida de alguna parte de *Materialismo y empiriocriticismo*, había sido congelada por Stalin y dispersada por todo el movimiento comunista internacional como una doctrina. Al sumarse a esa controversia, Maurice Cornforth (que posteriormente escribió alguna filosofía mejor que esta) expresaba el sentido común de su propia generación ortodoxa:

> Es una idea fundamental del materialismo (cito a Stalin y añado mis propias cursivas) «que los múltiples fenómenos del mundo constituyen *diferentes formas de la materia en movimiento*», y «que la materia es *primaria*, puesto que es la *fuente* de las sensaciones, las ideas, la inteligencia, y que la inteligencia es *secundaria, derivada*, puesto que es un reflejo de la materia, un reflejo del ser».[23]

Lo que aquí se halla implícito es que la «inteligencia» aporta algún tipo de copia de la «materia», si bien una copia distorsionada por ilusiones ideológicas. Un tema que unifica todos los estudios (de los cuales *The Crisis in Physics* era originalmente uno) es el examen crítico precisamente de esta proposición. Aunque no puedo recordar ningún lugar en el que se citen, Caudwell muy bien puede haber estado explorando las consecuencias impuestas por las dos primeras tesis de Marx sobre Feuerbach.[24] Estas consecuencias se detectaban por igual en las artes, las ciencias y en la filosofía. «El burgués, criado con una dieta a base de dualismo, no puede concebir que el sujeto y el objeto no sean opuestos mútuamente exclusivos», pero, de hecho, «la objetividad completa nos devuelve a la subjetividad completa y viceversa» (*R&R*, p. 56)

«El defecto fundamental de todo materialismo anterior —había escrito Marx— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensualidad bajo la forma del *objeto* (objeckt) o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana,* como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que

23. *Modern Quarterly*, vol. 6, n.° 4, otoño, de 1951.
24. En la bibliografía de *I.&R.*, se cita la edición de Engels de 1886 de *Ludwig Feuerbach*.

el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.»[25] Con Stalin, la «*actividad sensorial humana,* como *práctica*» de Marx había sido olvidada y había vuelto el dualismo entre sujeto y objeto («la inteligencia es *secundaria*, *derivada*») con la autoridad adicional de ser la doctrina del Primer Estado Proletario. Ahora bien, Caudwell no desperdicia esfuerzos negando que el ser es históricamente anterior al pensamiento: «El pensamiento guía la acción, pero aprende *de* la acción *cómo* guiar. El ser debe preceder, históricamente y siempre, al conocimiento, pues el conocimiento se desarrolla como una extensión del ser» (*SDC*, p. 4). Pero las dualidades materia/inteligencia y ser/conocimiento no se pueden contemplar en términos de relaciones «primaria» y «secundaria» («derivada»); el materialismo dialéctico reconoce las «relaciones mutuamente determinantes entre el conocimiento y el ser»: «el conocimiento es una relación mutuamente determinante entre sujeto y objeto» (*FS*, pp. 254-255). Debemos citar con mayor extensión un pasaje central de «Reality»:

> La cuestión acerca de qué es primero, la inteligencia o la materia, no es ... una cuestión acerca de qué es primero, el sujeto o el objeto. Cada discernimiento de una cualidad (entendimiento, verdad, color, tamaño) es el discernimiento de una relación dual entre una cosa como sujeto y el resto del universo. Inteligencia es el nombre general que se da a la relación entre el cuerpo humano como sujeto, y el resto del universo ... Yendo hacia atrás en el universo siguiendo la dialéctica de las cualidades alcanzamos, por inferencia, un estado en el que no existían cuerpos animales o humanos y, por consiguiente, tampoco entendimientos. No es estrictamente exacto decir que, por lo tanto, el objeto es anterior al sujeto, como tampoco es correcto decir lo opuesto. *Objeto y sujeto, como los muestra la relación de la inteligencia, alcanzan simultáneamente el ser. El cuerpo humano, la inteligencia y el entorno humanos no pueden existir de forma separada, todos ellos son parte de un conjunto.* Lo que es previo es la unidad material de la que surgen como un antagonismo íntimo.

25. La traducción de esta cita está extraída de C. Marx; F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México D. F., Grijalbo, 1970, p. 9. *(N. de la T.)*

> Podemos decir que las relaciones que vemos entre cualidades en nuestro entorno (la organización del cosmos, la energía, la masa, todos los entes de la física) existían antes de la relación sujeto-objeto que supone la inteligencia. Esto lo podemos probar por medio de las transformaciones que tienen lugar de manera independiente de nuestros deseos. En este sentido la naturaleza es anterior a la inteligencia y este es el sentido esencial para la ciencia. Estas cualidades producían, como la causa y el motivo producen el efecto, la síntesis, o la particular relación sujeto-objeto que denominamos conocimiento. Por consiguiente, la naturaleza produjo la inteligencia. Pero la naturaleza que produjo la inteligencia no fue la naturaleza «tal como nosotros la conocemos», ya que ésta tiene incorporada la última relación sujeto-objeto denominada «inteligencia». Es naturaleza tal como la conocemos, es decir, que tiene relaciones indirectas, y no directas, con nosotros. Es naturaleza porque determina la relación con, pero no parte de, nuestro universo contemporáneo. No obstante, por negación, esta naturaleza que dio lugar a la inteligencia está contenida en el universo del cual hoy la relación de inteligencia es una característica; y es por ello que la conocemos.
>
> Esta visión de la realidad reconcilia el dualismo sin fin del mentalismo o el objetivismo. Es el Universo del materialismo dialéctico (*FS*, pp. 228-229, las cursivas son mías, E.P.T.).

Lo que es singular en Caudwell es la tenacidad con la que exploró, saliendo de esta visión central, la materialidad del pensamiento («Consciousness», «Freud») y la idealidad de la «naturaleza» («Reality», *The Crisis in Physics*). La «crisis» de la física, en su opinión, se había originado como consecuencia de la inadecuación de las categorías del materialismo mecánico: «Cuando el burgués considera la materia como el objeto de la cognición, es incapaz de formarse un concepto de ella excepto bajo las categorías de mecanismo» (*C in P*, pp. 29). El mecanicismo había «despojado la Naturaleza, el objeto de todas la cualidades que tuvieran en ellas cualquier tinte de lo subjetivo» (*Ibid.*, p. 55). «Así, la naturaleza ... aparece como el objeto *de contemplación*, el objeto tal como es en sí mismo, medido en términos de su propia necesidad», un objeto «cuantitativo, desprovisto de cualidades» (*Ibid.*, p. 45).

> Primero se despoja la materia sólo de color, sonido, «vigor», calor, todos los cuales resultan ser modos de movimiento. Movimiento, extensión, masa y forma, no obstante, se consideran cualidades absolutamente objetivas, independientes del observador. Sin embargo, resultan ser una detrás de otra relativas al observador. De modo que, finalmente, la materia se queda sin cualidades reales, es decir, no subjetivas, excepto las de número. Pero el número es ideal, y por lo tanto la realidad objetiva se desvanece. La materia se ha vuelto impenetrable (*Ibid.*, p. 46).

Pero, en un movimiento paralelo, la filosofía burguesa experimentó un proceso «en el que el hombre o la inteligencia, que se representaba como una subjetividad activa, sensorial, fue despojado de todas aquellas cualidades que tenían un componente objetivo en ellas». Este despojamiento dejó el entendimiento «tan desnudo como la materia al ser despojada de toda cualidad subjetiva. La materia se quedó sin otra cosa que las matemáticas existentes en la cabeza humana. La subjetividad se quedó sin nada excepto la Idea ...» Pero «la Idea que existe aparte del cerebro es realidad objetiva y por consiguiente entra en la categoría de materia. El idealismo se ha vuelto materialismo, exactamente como el materialismo mecánico se había convertido en idealismo, cuando acabó en las matemáticas» (*Ibid.*, pp. 56-57).[26]

El positivismo intenta resolver estas crisis, pero Caudwell lo rechaza como «una filosofía confusa, superficial y fraudulenta»:

> La conciencia (fenómenos) es una relación entre el Hombre y la Naturaleza, pero el positivismo intenta tomar la relación sin los términos ... Es imposible tener una actividad real sin dos términos, sin una contradicción, y una unidad de opuestos cuya actividad surge de su interpenetración. Por lo tanto, la conciencia se vuelve un mero «reflejo» del mundo; su función llega a ser simplemente una copia pálida de la práctica que existe. La relación de conocimiento deja de ser una relación activa y mutuamente determinante, y se vuelve una percepción divina separada de la realidad material (*Ibid.*, p. 65).

26. Un argumento afín a éste aparece en *I&R*, pp. 164-165, y en «Beauty», *FS*, p. 93.

Pero la teoría del reflejo debe llevar a «la pesarosa admisión de que es un reflejo «erróneo», ya que «todas las cualidades subjetivas conocidas (color, aroma, forma, masa, vigor, belleza) son cifras meramente simbólicas para la cosa en sí misma» (*Ibid.*, p. 65). La conciencia «se ha convertido en una pantalla».

No es mi intención tratar de juzgar la suficiencia del relato que hace Caudwell de la filosofía «burguesa» o de la física «burguesa». Diré que considero que este relato tiene méritos y, en particular, su diagnosis de un fenómeno presenciado repetidamente en la cultura burguesa, a saber, la continua generación de idealismo y materialismo mecánico, no como verdaderos antagonistas, sino como pseudoantítesis, generados como gemelos en el mismo momento de la concepción, o, más bien, como aspectos positivos y negativos del mismo movimiento fracturado del pensamiento: «No es Berkeley quien combate el materialismo mecánico, sino Berkeley quien lo genera» (*FS*, p. 212). Pero mi intención principal es simplemente presentar las preocupaciones epistemológicas de Caudwell (que eran consecuentes y que informan toda su obra) y afirmar —contrariamente a un estereotipo muy conocido— que éstas no se pueden reducir a la teoría del reflejo dominante en aquella época.

Es cierto que en *Illusion and Reality*, cuando trata el tema del lenguaje, Caudwell utiliza el término «reflejo» sin cohibirse:

> Por medio del mundo, la asociación de los hombres en la producción económica genera continuamente cambios en sus mundos perceptivos privados y en el mundo común (es decir, el mundo perceptivo común), enriqueciendo a ambos. Por encima de las manos laboriosas del hombre hay una vasta superestructura cambiante que es el reflejo de todos los cambios que él ha realizado o descubierto en siglos de vida. En la actualidad, este mundo común llega a ser tan complejo y alejado de la vida social concreta como el mercado, el equivalente del cual son su vida secreta y sus fuerzas creativas desconocidas.
>
> Este es el mundo de sombra del pensamiento, o la ideología. Es el reflejo del mundo real en las cabezas de los hombres. Es siempre y necesariamente sólo simbólico del mundo real. Es siempre y necesariamente un reflejo que tiene una relación activa y significativa con el ob-

> jeto, y es esta actividad y significación, y no las cualidades de proyección de la reflexión, lo que garantiza su verdad (*I&R*, pp. 160-161).

Este pasaje revela, una vez más, cierta tensión entre el argumento racional aparente y el significado metafórico. En el primer nivel, la atención de Caudwell es descuidada: «pensamiento» se iguala abiertamente a «ideología»; «reflejo» sugiere «mundo de sombra». Pero en el segundo nivel («Por encima de las manos laboriosas del hombre hay una vasta superestructura cambiante») está resuelto a comunicar una complejidad de relación que no se puede sostener con la imagen del «reflejo». Pues Caudwell, incluso cuando escribe sobre el lenguaje, sigue siendo un estudioso de las ciencias. Y «reflejo» trae a su mente la definición estricta de la proyección en geometría. Pero, ¿cómo puede una «sombra» o «reflejo», cuando se les considera en sus cualidades de proyección, tener «una relación activa y significativa con el objeto»? La pregunta queda sin resolver; ni siquiera está formulada con claridad.

Cuando escribió los *Studies*, el énfasis de Caudwell en la «relación activa y significativa con el objeto» (y su hostilidad implícita hacia la teoría ortodoxa del reflejo) se había endurecido:

> La conciencia social no es una imagen especular del ser social; si así fuera, sería inútil, una simple fantasía. Es material, poseída de masa e inercia, compuesta de cosas reales: filosofías, hábitos de lenguaje, iglesias, judicaturas, policía. Si la conciencia social fuera sólo una imagen especular, podría cambiar como una imagen sin gasto de energía cuando el objeto que reflejase cambiara. Pero es más que eso. Es una superestructura funcional que interacciona con los fundamentos, que se alteran unos a otros. Existe un ir y venir entre ellos (*SDC*, p. 25).

Este es un argumento que procede de la sociología de las ideas, y pienso que es un argumento legítimo. Pero Caudwell también argumenta este punto en términos más estríctamente epistemológicos. En *The Crisis in Physics* hay un pasaje significativo:

> Cuando digo «reflejo» quiero decir que el mismo desarrollo general ha tenido lugar tanto en la esfera de las relaciones sociales

como en las categorías ideológicas, porque las últimas sólo son sutilizaciones, cualitativamente diferentes, de las primeras ... Desde luego, no se sugiere que la teoría física es un reflejo especular de las relaciones sociales. Da información acerca de la realidad no social. Pero da tal información a la sociedad. El conocimiento es conocimiento consciente. Por lo tanto se debe proyectar en las categorías de la sociedad.

Estas categorías no son como las categorías kantianas, eternas y dadas en la naturaleza del entendimiento, un conjunto de herramientas que dan una forma reconocible a la desconocida cosa en sí. El hombre se interrelaciona activamente con la naturaleza ... Esta lucha no es meramente física —práctica— también es teórica, una relación de conocimiento (*C in P*, pp. 27-29).

La principal acusación de Caudwell contra el positivismo es (recordemos) que reduce la conciencia a un reflejo pasivo del mundo, «una copia pálida de la práctica que existe».

Me temo que estoy insistiendo en un punto. Pero tal vez sea necesario insistir en él, ya que, según un estereotipo ampliamente aceptado, el marxismo británico —en cualquier momento anterior a la anunciación en esta isla del «marxismo occidental» durante los años sesenta— estaba sometido a un vulgar positivismo epistemológico. Como se puede ver esto no era cierto para Caudwell, ni para su considerable influencia sobre el marxismo de los años cuarenta. Sebastiano Timpanaro ha dirigido una polémica contra el idealismo del «marxismo occidental», que ha intentado deshacerse de la preocupación por los determinantes materiales (físicos, biológicos) considerándolos «materialismo vulgar» o «positivismo».[27] Si Timpanaro tiene razón (y pienso que en muchos aspectos la tiene), entonces el sorprendente intento de Caudwell de hacer una síntesis epistemológica requiere atención. Porque tal vez hemos estado presenciando, en el corazón de la misma tradición marxista, una reproducción de aquel fenómeno que Caudwell diagnosticaba dentro de la cultura burguesa: la generación de aquellos pseudoantagonismos, materialismo mecánico e idealismo. El mismo

27. Sebastiano Timpanaro, «Considerations on Materialism», *New Left Review*, 85, mayo-junio de 1974; *On Materialism*, New Left Books, 1975.

dualismo sujeto/objeto, al penetrar en el marxismo, nos ha dejado los gemelos del determinismo económico y el idealismo althusseriano que se regeneraron mutuamente: la base material, independiente de la idealidad, determina la superestructura, mientras la superestructura de la idealidad se encierra en la autonomía de una práctica teorética autodeterminada.

Es cierto que la mayor parte de la tradición marxista se había visto invadida por el positivismo durante la década de los treinta. También es cierto que los precursores del «marxismo occidental» se habían resistido a esa invasión, pero con un coste muy elevado. Este coste se hace hoy evidente en lo que en la actualidad pasa por ser una epistemología marxista elegante que ha quedado encerrada en una práctica teórica idealista que, a su vez, constituye una seria regresión con respecto a las posiciones de Caudwell. Estas posiciones podrían haber sido una elaboración de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach.[28] La relación entre ser y conocer, afirmaba Caudwell, «sólo se puede entender de una forma dialéctica» (*SDC*, p. 13). Pero la dialéctica no es una lógica formal, «una máquina para extraer del pensamiento la naturaleza de la realidad»:

> Es un reconocimiento de las relaciones mutuamente determinantes entre conocer y ser ... Pensamiento es conocer; la experiencia es ser, y a cada paso la nueva experiencia niega el pensamiento viejo. No obstante, su tensión provoca un avance hacia una nueva hipótesis más inclusiva que la vieja (*FS*, p. 254).[29]

28. «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico.» Traducción extraída de C. Marx; F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 9-10. *(N. de la T.)*

29. En *C in P*, p. 58, compara: «La dialéctica sólo se puede llenar de contenido por medio de la actividad sobre el objeto; es decir, por medio de la práctica y el experimento. Puesto que el objeto no existía para Hegel, su dialéctica nunca podía llenarse de contenido real, y seguía siendo un molino bello y complicado que molía el aire de la teoría y no producía otra cosa que sus prejuicios y aspiraciones».

En esta epistemología interactiva, nunca se podría tolerar aquella cerrazón teórica nada prometedora (o confusión del compromiso empírico con el *empirismo*) que Althusser impuso:

> La verdad siempre aparece como un resultado de la interacción exitosa del hombre con su entorno ... Intentar encontrarla en un mero escrutinio del campo de saber, por medio del pensamiento «puro», no da lugar a la verdad sino a la simple lógica. Los contenidos de la mente se miden con ellos mismos sin la incursión de una perturbación exterior, perturbaciones que de hecho, en la historia pasada del campo, son las que lo han creado (*FS*, p. 95).

El conocimiento surge en un tránsito continuo entre conceptualización y observación empírica, hipótesis y experimentación, al igual que, en su origen, surge de una interacción similar en el corazón del proceso de trabajo: «El arado es una declaración acerca de la naturaleza de la realidad tanto como las instrucciones para usarlo. Lo uno es inútil sin lo otro; una cosa hace posible el desarrollo de la otra» (*FS*, p. 96). A veces Caudwell pide una prueba de la teoría por medio de la praxis del experimento que tiene una resonancia popperiana:

> Ninguna hipótesis, religiosa o científica, puede tener sentido alguno a menos que pueda dar lugar a una prueba decisiva, que le permitirá ser socialmente comparada con otras hipótesis (*SDC*, pp. 164-165).

Todos estos argumentos se encuentran resumidos en su estudio «Reality»:

> Nuestro contacto activo con la realidad asegura un cambio dialéctico continuo en el pensamiento y la percepción, y la continua entrada de lo nuevo como resultado de nuestras cambiantes relaciones con ello. Por consiguiente, el pensamiento sólo necesita salir al actuar para seguir siendo dialéctico; de ahí la naturaleza dialéctica de las hipótesis científicas: la hipótesis sale en el experimento, y, como «resultado», queda cambiada, y vuelve sobre la hipótesis para alterarla ...
>
> Siempre que veamos que el pensamiento se torna no dialéctico y lógico, debe haber una brecha entre pensamiento y acción. En lugar de

> preocuparse por la relación cambiante entre sujeto y objeto, la mente se preocupa por la formas de aquel simbolismo que, en el pasado, ha contenido las viejas formulaciones dialécticas de las realidades ... El pensamiento se ha vuelto introvertido (*FS*, pp. 253-254).

Así Caudwell pudo escribir el epitafio de la práctica teorética antes incluso de que hubiese sido imaginada.

V

Esta interacción se trasladó, en una forma un tanto modificada, de la epistemología al análisis histórico y cultural. En su estudio de la religión, «The Breath of Discontent», observaba que las ideas religiosas «están vinculadas de forma causal con la realidad material, y no sólo están determinadas sino que determinan, ejerciendo a su vez una influencia causal en su matriz» (*FS*, p. 18). Y en «Reality»:

> Así el pensamiento es dialéctico de forma natural en la medida que es parte del proceso de la sociedad. En cada época el pensamiento y el ser material se separan y vuelven el uno al otro, en un determinismo mutuo, generando las nuevas cualidades de la sociedad (*FS*, p. 248).

Pero, ¿qué significado vamos a darle aquí a «determinar» y a «determinismo mutuo»? Y, ¿se trata de una «dialéctica» o meramente de una oscilación estéril que, eludiendo el problema del determinismo, nos deja simplemente con un modelo antitético?

No pienso que Caudwell fuese consistente en esta parte de su pensamiento. Pero lo que ofrece no es una paradoja estéril sino una contradicción fructífera, una tensión que deja sin resolver. Esta contradicción era muy superior a las chatas resoluciones ofrecidas por la mayoría de sus contemporáneos. Tampoco era una contradicción sencilla. Deberíamos recordar que una gran parte de *The Crisis in Physics* —del capítulo VI hasta el final— está dedicada a la discusión del determinismo y la causalidad. Una parte de aquella discusión sólo es relevante para las ciencias naturales, y más que una parte de ella es de-

masiado especializada para que yo pueda seguirla con seguridad. Pero podemos observar que Caudwell distingue entre determinismo y predeterminismo o determinismo «absoluto»; y que por el primero no se refiere a «ley» de prioridad o de pronóstico, sino al carácter dado y las propiedades de un ente, que ocupa un «espacio» dado, y por lo tanto establece límites en el «espacio» de otros entes y determina de ese modo también sus propiedades. Todas las propiedades de la naturaleza son, en este sentido, mutuamente determinantes; Caudwell recurre a la imagen del charco y la grieta, el río y el lecho del río;[30] y éste se debe entender, en términos contemporáneos, como un argumento estructuralista. Corresponde a un sentido de «determinación» tal como lo ha definido recientemente Raymond Williams: el establecimiento de límites.[31]

Pero si transferimos el término al análisis social y cultural, ¿qué nos queda? Si «pensamiento y ser material» se encuentran «en un determinismo mutuo», debemos decir entonces que «el ser social determina la conciencia social», pero debemos añadir que «la conciencia social determina el ser social». Puesto que (como insiste Williams) «en la práctica la determinación nunca es sólo el establecimiento de límites; también es el ejercicio de presiones», parecería que nos quedamos con una corriente alterna de interacción. Pero «un marxismo sin algún concepto de determinación es en realidad inútil»,[32] y la interacción mutua apenas es determinación. Caudwell nos aparta (pienso) de una mera teoría histórica interactiva de varios modos. Primero, en que da una cierta prioridad epistemológica al ser. «Vivo, por consiguiente pienso que soy» (*FS*, p. 239): *Vivo, ergo cogito sum*. No existe ningún sentido en el que o bien *sum*, o bien *cogito* puedan ser «previo» uno de otro, puesto que los dos son parte de la misma relación de ser/cognición. Pero *sum* (cuando se toma junto con *vivo*) siempre está en el proceso de cambio, de llegar a ser; y es sobre el llegar a ser («experiencia») *acerca de* lo que se piensa (*FS*, p. 240); «la conciencia es por consiguiente cambio, es la entrada de lo nuevo» (*FS*, p. 92). Segundo, el origen de este cambio, este llegar a

30. Véase, por ejemplo, *C in P*, pp. 126-127, *FS*, p. 247.
31. *Marxism and Literature*, p. 85.
32. *Ibid.*, pp. 83, 87.

ser, Caudwell siempre lo sitúa primariamente en el proceso de trabajo: «Desde el mismo inicio el proceso de trabajo, por la sociedad a la que da lugar, actúa como término mediador en la generación de la verdad» (*FS*, pp. 96-97). «El pensamiento fluye del ser y ... el hombre cambia su conciencia al cambiar sus relaciones sociales, cuyo cambio es el resultado de la presión del ser real debajo de aquellas relaciones.» (*SDC*, p. 11). El argumento es aquí turbio (¿cambia la conciencia las relaciones sociales o viceversa, y qué es el «ser real» debajo de ambas?), pero claramente la determinación, en el sentido del «ejercicio de presiones» está pasando del ser a la conciencia. Tercero, cuando se trata de la sociedad de clases, Caudwell muestra continuamente el ejercicio de presión determinante en forma de distorsiones ideológicas de la conciencia, como las que se expresan en las mismas *categorías* en las que se ordena el pensamiento. Volveremos a este punto.

Pero no se puede decir que Caudwell sea consecuente. En los polémicos pasajes de *Studies in a Dying Culture* atribuyó, con ingenio e incluso con benevolencia, brutales determinaciones de clase a los productos del intelecto burgués. De forma imprecisa, en *Illusion and Reality* y con mayor precisión y refinamiento en *Further Studies* ensalzó el papel del artista y el científico que, de algún modo, se habían desvinculado de «lo burgués». E introdujo el concepto de «energía interior» que, más que ningúna otra cosa, desató la «controversia Caudwell» sobre su cabeza.

Basándose en este cargo, Cornforth atacó a Caudwell por su «idealismo». Citó las siguientes líneas de *Illusion and Reality*:

> La energía siempre fluye hacia el entorno de la sociedad y la nueva percepción siempre fluye desde ella hacia dentro; a medida que nos cambiamos, cambiamos el mundo... (*I&R*, p. 296).[33]

Y Cornforth comenta:

> Donde Marx dijo que al actuar y al cambiar el mundo exterior desarrollamos nuestras facultades y nos cambiamos a nosotros mismos,

33. El pasaje continúa: «...a medida que cambiamos el mundo aprendemos más acerca de él; a medida que aprendemos más de él, nos cambiamos a nosotros mismos...».

> Caudwell lo plantea al revés ... Para él, obviamente, esta «energía que fluye» no tiene su origen en el mundo material exterior, sino que procede de algún lugar dentro de nosotros ... Esta noción idealista de la «energía interior» no juega un papel pequeño en sus escritos.[34]

Y en su respuesta a la discusión, un años después, Cornforth añadía:

> La energía del hombre es ella misma una forma del movimiento de la materia, al igual que la conciencia del hombre es un reflejo de la materia. Cualquier otra idea de la energía o la conciencia es idealismo y misticismo.[35]

Hemos recorrido mucho trecho desde aquellos días felices de certidumbre marxista. Por supuesto, la energía del hombre se puede ver como «una forma del movimiento de la materia» (el mismo Caudwell puso un cuidado más especial que muchos escritores en verlo desde este ángulo), pero esto no resuelve, de modo definitivo, la cuestión de las direcciones en las que se mueve. Como señaló Williams en *Culture and Society*:

> Está claro que muchos de los que escriben sobre cultura y que, a su vez, son marxistas desde el punto de vista político, parecen preocupados en primer lugar en presentar argumentos a favor de su existencia para argumentar que es importante, en contra de una conocida reacción al marxismo que había establecido la idea de que Marx, con su teoría de la estructura y la superestructura, había disminuido el valor que hasta entonces se le había concedido a la creación intelectual e imaginativa.[36]

Cornforth nos recuerda que esta conocida reacción no sólo se daba fuera de la tradición marxista (entre los críticos del marxismo) sino que también estaba profundamente atrincherada dentro de él.

34. *Loc. cit.*, p. 18.
35. *Loc. cit.*, p. 356.
36. *Loc. cit.*, p. 266.

¿Tal vez Williams confundió con quién discutían los marxistas críticos ingleses de los últimos años de la década de los treinta y los cuarenta? Cuando Alick West (en defensa de Caudwell) observó que Marx también hacía referencia a la «energía interior», Cornforth respondió que Marx debió de estar pensando en «el mínimo de alimento necesario» para que los capitalistas pudiesen explotar a los obreros: «Imaginar algún almacén interior de energía humana es pensar en el hombre y sus energías y facultades de una forma meramente abstracta, idealista».

El cuerpo completo de la obra de Caudwell se debe leer como una polémica contra el materialismo mecánico de este tipo, enmascarado como marxismo. Los hombres no pueden hacer nada significativo sin conciencia y pasión: todo lo que ellos hacen es apasionado y consciente. En *Illusion and Reality*, «presenta argumentos» a favor de la parte que las artes juegan en la generación y la organización de las energías espirituales; ciertamente, la poesía y las artes llegan a ser taquigrafía para casi todo lo que en la cultura no es ciencia. Esta es una crítica válida de su trabajo: al hacer un caso general para la cultura, perdió la visión del caso particular del arte y de la particularidad de cada producto del arte. He señalado ya que hago las mismas críticas generales a ese trabajo de aprendiz (*Illusion and Reality*) que, en mi opinión, ni siquiera con una crítica minuciosa tiene remedio. Pero mis críticas no se extienden, desde luego, a lo apropiado del proyecto en sí mismo; es decir, al énfasis renovado, dentro de una problemática marxista, en la *subjetividad* humana y (en consecuencia) en las artes.

La dificultad del proyecto de Caudwell aumentó en gran medida debido al positivismo, verdadero filisteísmo, de la tradición marxista en la que trabajaba. Cornforth se indignó en especial con la cuidadosa (y racional) definición, hecha por Caudwell, de la poesía como «irracional»: «Así la poesía no describe la realidad del mundo y de nuestra vida en él, como han supuesto los marxistas hasta hoy, con imágenes poéticas». Los marxistas deben rechazar «con indignación» «la teoría reaccionaria de que la poesía "es irracional" y tiene que ver, no con el mundo real, sino por algún tipo de "submundo" de emociones». Debió de ser reconfortante, en aquellos días lejanos, conocer con tal seguridad lo que era «el mundo real» (¿un mundo distinto, de un modo u otro, al de las emociones?), y haber tenido tales reservas de indigna-

ción disponibles para todo aquel que se apartara de la verdad. Pero debe de haber sido a la vez una época difícil e incómoda para Caudwell y, tal vez también, para Fox, para West, para Rickword y Slater y Swingler y otros pioneros de la teoría y la práctica cultural socialista.

Lo que Caudwell tiene que decir acerca de la verdadera cultura está sólidamente argumentado y es siempre sugerente, aunque las propuestas que hace en los estudios en general son superiores a las de *Illusion and Reality*. No es mi tarea repetir de nuevo estos temas; son conocidos y se pueden conseguir con facilidad, Margolies y Mulhern los han explorado y ahora tal vez los antropólogos y los críticos deberían volverlos a examinar. Lo que quiero subrayar es que las percepciones de Caudwell (por muy desordenadas que sean) se consiguieron a un precio que el marxismo ortodoxo no estaba dispuesto a pagar. Porque Caudwell argumentaba:

> El valor del arte para la sociedad es que por medio de él es posible una adaptación emocional. En el arte, se presionan los instintos del hombre contra el molde modificado de la realidad y, por una organización específica de las emociones que así se generan, hay una nueva actitud, una *adaptación* (*SDC*, p. 54).

«Todo arte se produce por esa tensión entre las relaciones sociales cambiantes y la conciencia anticuada.» (*Ibid.*, p. 54) El arte modifica la «actitud general» del sujeto «hacia la vida ... Visto desde el punto de vista de la sociedad, el arte es la forma de la conciencia afectiva de sus miembros, la supeditación de sus instintos» (*Ibid.*, p. 50). De modo que estamos, de nuevo, en un terreno de interacción: el arte actúa *sobre* los hombres y los cambia afectivamente. El pseudoarte, el producto comercializado, es «simplemente masaje afectivo. Despierta y satisface los instintos sin expresar ni sintetizar una tensión entre el instinto y el entorno» (*FS*, p. 107).

El problema crítico, cuando situamos a Caudwell en la tradición marxista, reside en su recurso al concepto de «genotipo». Este concepto se introduce de forma en absoluto casual o descuidada. Las ideas centrales de adaptación cultural y de función de las artes de Caudwell descansan sobre el concepto de un genotipo invariable en fricción con

un entorno social cambiante. No hay una elisión del pensamiento, es una proposición deliberada y repetida:

> Esta contradicción entre el instinto y el entorno cultural es absolutamente primaria a la sociedad... (*I&R*, p. 137).

> [El gran arte es expresión de] la intemporalidad de los instintos, la cara secreta invariable del genotipo que persiste por debajo de toda la rica estructura de la civilización (*Ibid.*, p. 228).

> Todo el arte es emocional y por tanto tiene que ver con los instintos cuya adaptación a la vida social produce la conciencia emocional. Por eso el arte no puede eludir su estrecha relación con el genotipo cuyos secretos deseos unen en una serie infinita toda la cultura humana (*Ibid.*, p. 231).

Aunque el tratamiento que hace Caudwell de los «instintos» se va refinando en los estudios siguientes, en ningún lugar rechaza el concepto de genotipo.

Ahora es necesario identificar, no sólo qué dificultad hay en el uso que hace Caudwell de «genotipo», sino también de qué dificultad *no* se trata. Una respuesta común, entre los materialistas históricos, es identificar inmediatamente el concepto de genotipo con el de «naturaleza humana» y rechazar el argumento sin escuchar su defensa, tachándolo de «reaccionario». Ha existido, y todavía existe, por razones visibles y honorables, en la tradición marxista, una profunda hostilidad hacia cualquier concepto de naturaleza humana. La reacción de Cornforth es típica del sentido común de la tradición:

> Toda la idea del genotipo y los instintos es metafísica idealista maquillada. Porque supone que existe algo dentro del organismo —el genotipo y los instintos— que no es susceptible de cambiar; que no nace y se modifica y se desarrolla en el curso de la vida del organismo, sino que lo precede y estampa su propio modelo en él.
>
> Si la aplicamos a los asuntos humanos, se trata de una teoría singularmente reaccionaria. Nos enseña que la naturaleza humana nunca cambia ... La naturaleza humana intemporal, el instinto del salvaje,

> persiste sin alterar e inalterable por debajo de la «superestructura» social y cultural en desarrollo; la civilización sólo es un leve barniz que cubre el submundo volcánico de los instintos primitivos...
>
> El marxismo no explica la sociedad y su desarrollo en términos de instintos genotípicos eternos. Rechaza estas hipótesis reaccionarias de la biología y la psicología burguesas.[37]

Pero Caudwell, por supuesto, tampoco «explica la sociedad y su desarrollo» en términos del genotipo. Esto es exactamente lo que él *no* hace, puesto que si hubiese explicado el desarrollo social de este modo, a las artes no les hubiese quedado ninguna función. Tampoco es correcto que el genotipo sea sinónimo de «naturaleza humana». El genotipo, más bien, nos remite a «naturaleza animal», la naturaleza del hombre como bestia, anterior a la adquisición de la humanidad, o de la naturaleza humana, por parte del hombre o de la mujer, por medio de la socialización y de la cultura. Algunas veces, Caudwell ilustraba la «constancia del hombre» con la figura de la criatura salvaje:

> Por constancia queremos decir su constancia como individuo desnudo. Si dejáramos crecer en un bosque a una criatura melanesia, de la antigua Atenas o de la Inglaterra moderna ... ninguna de ellas compartiría ni una sola de las características de la cultura de sus progenitores (ni su lenguaje, ni su producción económica, ni su conciencia). Crecerían como subhumanos. Esto demuestra que el hombre se mantiene, a través de los tiempos, relativamente invariable, o al menos que su cambio genético no es de ningún modo proporcional a su cambio como miembro de la sociedad contemporánea (*FS*, pp. 137-138; véase también *I&R*, p. 151).

No me queda claro que esto lo demuestre (porque, entonces, el genotipo «subhumano» no se puede describir como «hombre»), y es improbable que el experimento se haga. Pero está claro que Caudwell piensa el concepto (o la hipótesis) del genotipo para significar, no la naturaleza humana, sino la naturaleza prehumana, un fundamento

37. *Loc. cit.*, p. 22-23.

biológico e instintivo, que persiste de forma relativamente invariable a través del tiempo histórico, anterior a la culturización. De modo que, lejos de ser una tesis «reaccionaria» que intenta reducir todo cambio a una naturaleza humana intemporal, subraya que *todo* lo que es «humano» surge dentro de la sociedad y la cultura.

Verdaderamente, no es tanto un concepto como una perogrullada. Sin una definición más detallada ofrece poco más que la hipótesis de que la naturaleza prehumana animal sigue siendo la naturaleza del *homo* animal y no la del perro o la del mono. ¿Qué conceptos alternativos se podrían proponer? Uno podría ser que las adaptaciones culturales se transmiten genéticamente y que cada criatura nace, en algún lugar, siendo melanesia, de la antigua Atenas, *cockney*, o, tal vez, aria o blanca anglosajona protestante. Otro podría ser que cada criatura nace sin ninguna herencia de especie transmitida genéticamente; es decir, como un espacio en blanco natural. Ninguno de los dos conceptos ofrece una mejora del de genotipo. Los problemas surgen cuando intentamos definir este genotipo, con su fundamento instintivo correspondiente, y luego empleamos el concepto en el análisis histórico o cultural.

El genotipo es un concepto que Caudwell tomó de la biología, y no conocemos qué clarificación se ofrece en su estudio posterior sobre el tema, todavía inédito. Pero la clarificación se puede encontrar en otros estudios. Estos estudios sugieren que no es justo caracterizar la teoría de Caudwell como «psicologismo», o indicar que su concepto de «los instintos» permanece sin definir.[38] «Las respuestas innatas de un organismo, los denominados instintos, son inconscientes como tales, mecánicos y no se ven afectados por la experiencia.» No son asunto de la psicología, sino de la fisiología (*SDC*, p. 184):

> El instinto es lo que llamamos una simple repetición de hábitos hereditarios, la reaparición mecánica de lo antiguo. Estas respuestas simples a los estímulos externos o internos cambian de época en época, pero en relación al ritmo rápido de la vida social, hay una constancia en ellos que nos lleva a separarlos *como entidades hipotéticas* [las cursivas

38. Como lo sugiere Mulhern, *op. cit.*, p. 54.

son mías, E.P.T.], los instintos. Las situaciones que, aunque evocan respuestas instintivas, no permiten que éstas emerjan inalteradas, sino que causan la suspensión o la interrupción de las pautas, producen afectos o emociones. El resultado de una situación así es la transformación, o el condicionamiento (Pavlov), la represión o sublimación (Freud) de la respuesta (*FS*, p. 90).[39]

En el estudio «Consciousness» es donde encontramos la crítica más prolongada de Caudwell a la «psicología del instinto», y con precisión, al psicologismo, en el cual «el drama de los instintos ... se convierte en una especie de novela burguesa, en la que los instintos son los héroes; y sus experiencias, peleas mutuas y transformaciones generan no sólo todos los fenómenos psíquicos, sino también todos los fenómenos culturales»:

> ¿Qué son, en realidad, esos instintos? Son pautas innatas de comportamiento obtenidas automáticamente por estímulos. Son, por consiguiente, repeticiones inevitables en medio del mar del cambio, como las estaciones. Están, en realidad, determinadas (predeterminadas) por acontecimientos pasados.

Sin embargo, el burgués los ve «como un luchar libremente por conseguir objetivos inconscientes, y la psicología se convierte en las aventuras de los instintos libres en sus combates contra las constricciones del *entorno* (en Freud, de la *sociedad*) que dificultan y mutilan su libertad»:

> La magnífica historia de la cultura humana deviene ... simplemente la tragedia de la mutilación de los instintos libres por parte de las constricciones sociales que ellos libremente han creado ... La experiencia, el arte, la ciencia son, en esta psicología, los grilletes de la energía instintiva; todas las experiencias son las cicatrices de las heridas de

39. Cf. *SDC*, pp. 135-137: «Un instinto es una cierta pauta de comportamiento innato o cadena de reflejos, condicionados o modificados por la experiencia»; debemos «librar nuestra mente de entes mitológicos de esos instintos separados, como almas distintas, plantadas en el pecho animal o humano...».

> esa libertad (inhibición y represión). Además, el inconsciente juega un papel extraño. Puesto que la experiencia, en esta inversión de la historia de la vida, es la prisión de los instintos libres, la consciencia (el más reciente y menos innato de los productos de la psique) actúa de parte del carcelero del inconsciente (el más arcaico y menos condicionado de los productos de la psique). En la psique reina un pequeño Estado completamente coercitivo, consumado incluso para el Censor. A los instintos se les hacen cosas abominables; de vez en cuando salen alaridos (sueños y obsesiones) de las mazmorras donde los nobles burgueses revolucionarios están siendo torturados por las autoridades. Es una imagen en el mejor estilo anarquista...

Pero «los instintos no son resortes libres de lo innato dirigidos a un objetivo. Son, hasta donde se pueden separar de forma abstracta, necesidades inconscientes, como advirtió Kant. No son libres». Y sobre todo,

> han cambiado en la cultura humana. Como resultado de este cambio, estas necesidades se vuelven conscientes, se convierten en emoción y pensamiento; existen por ellas mismas y por esa razón se alteran. El cambio es la emoción o el pensamiento, y ahora no son ya los instintos... (*FS*, pp. 179-182).

Caudwell, pues, conserva el concepto (o «hipótesis») de los instintos y del genotipo, a la vez que rechaza de plano la «psicología del instinto». Se ve colocado en un lugar difícil por el hecho de que los vocabularios psicológicos dominantes al uso ofrecen el condicionamiento (Pavlov) y la represión o la sublimación (Freud) mientras que el cambio que él quiere expresar es el de la transformación y la exfoliación. La socialización, al transformar los instintos, al cambiar el genotipo presocial y prehumano en el humano, es un proceso de realización. «El hombre, a medida que la sociedad avanza, tiene una consciencia cada vez menos compuesta de instinto no modificado, y cada vez más de conocimiento y emoción socialmente formados.» (*SDC*, p. 217.) «La emoción, con todos sus vívidos colores, es la creación de siglos de cultura actuando sobre los instintos, ciegos e insensibles. Todo el arte, toda la educación, toda la experiencia social cotidiana salen del cora-

zón del genotipo humano y dirigen y dan forma a su miríada de fenómenos. Sólo la sociedad como un conjunto puede realmente dirigir esta fuerza en el individuo.» (*SDC*, p. 183.) De ahí que la psicología,

> sólo puede tener como material propio todos aquellos contenidos psíquicos que resultan de la modificación de las respuestas por medio de la experiencia. Este material es lo que cambia, lo que se desarrolla, lo que es singularmente humano, lo que es importante, y la psicología debería, y en la práctica lo hace, ignorar las bases instintivas *invariables* como causa (*SDC*, p. 184).

Muy bien. El genotipo representa la transmisión genética de la naturaleza prehumana, un fundamento de instintos o respuestas innatas (una programación predeterminada) que se mantiene relativamente constante a través del tiempo histórico, pero que, en ausencia de repetidos experimentos al estilo «Mowgli», sólo se puede deducir como una hipótesis. El genotipo significa la transmisión genética de lo que queda cuando hemos quitado todo lo que se ha adquirido cultural o socialmente. No parece que haya nada intrínsecamente reaccionario, o idealista, o antimarxista, en un concepto como este. Sin embargo, es un concepto singularmente débil e indefinido; todo depende de cómo se plantee su uso y de cómo se definan los instintos «innatos». Además, una vez más, el término lleva consigo esa dislocación entre un significado racional y uno metafórico, que antes hemos observado en los escritos de Caudwell; pero en este caso la significación racional (cuando la tomamos en conjunto con su crítica de la «psicología del instinto») es preferible con mucho al significado metafórico. Este significado surge, en gran medida, del uso de un concepto *singular —el* genotipo— para describir una masa informe de propiedades físicas genéticamente transmitidas y de propensiones instintivas. Por asimilación a ese nombre singular, los componentes particulares de este complemento genético típico se pierden de vista, y con la menor imprecisión o lapso de atención —como en el cambio de «genotipo» a «hombre»— la metáfora se desliza hacia una naturaleza humana invariable. Todavía más, la metáfora, en su sentido singular, se presenta en conjunción con el nombre colectivo, «sociedad»; y entonces nos hemos dejado llevar precisamente a la posición que Caudwell intentaba rechazar: la del

tipo «individual» extrasocial, instintivo e invariable frente a una sociedad cambiante.[40]

Caudwell es culpable, en especial en *Illusion and Reality*, de este tipo de descuido. Hay veces en las que se desliza de manera poco cuidadosa entre la noción de respuestas instintivas, inherentes al genotipo («hombre»), y los afectos o «emociones», que se ven como pertenecientes a un mundo común de percepciones y afecto (que cumple las propiedades afectivas del mismo lenguaje), producto de complejos procesos de formación cultural. Pero lo que es equivocado, desde el punto de vista crítico, es el uso que hizo del concepto en los análisis culturales e históricos. Seguramente existe una contradicción entre el argumento de Caudwell según el cual «la psicología debería ... ignorar las bases instintivas *invariables* como causa», y el lugar central que, en su teoría del arte, reservó para el genotipo. Porque la definición cuidadosa de la herencia genética humana (aunque sólo sea como una hipótesis cada vez más precisa) podría parecer una preocupación válida para la fisiología, la neurología y por consiguiente, por extensión, de la psicología o la lingüística; pero sólo de nuevo por extensión, y a través de esas mediaciones, de la estética. Y, en general, en los análisis históricos y culturales, la extensión llega a ser tan remota que el genotipo o la naturaleza prehumana debe quedar como un ente que no se puede conocer ni observar y, por consiguiente, no tanto como un concepto falso, sino como uno vacío de sentido. Como argumenté hace cuatro años en estas mismas páginas:

> La escueta criatura bípeda, el hombre biológico desnudo, no es un contexto que podamos observar, porque la misma noción de hombre (como opuesto a su ancestro antropoide) coincide con la cultura ... De modo que proponer la investigación del «hombre» aparte de su cultura (o de la historia que haya vivido) es proponer una abstracción irreal, la investigación de un no-hombre.[41]

Caudwell intentaba sujetar en un lugar una teoría materialista del arte que tuviese seriamente en cuenta los datos de la fisiología, la neu-

40. Véase Raymond Williams, *Marxism and Literature*, p. 87. En una conversación privada conmigo, Williams me indicó cómo «se desplaza» la metáfora.

41. «Open Letter to Leszek Kolakowski», *Socialist Register*, 1973, p. 67.

rología, la psicología, la antropología. La intención era válida, y la empresa no se debió abandonar. Pero el concepto del genotipo oscurecía más que clarificaba los vínculos. Si este concepto, singular y tosco, se deja de lado, entonces se abre el camino al examen escrupuloso de vínculos y determinaciones particulares (biológicos, instintivos, mentales). A medida que estos conocimientos avanzan, tal vez sea posible reunirlos de nuevo en una «historia natural del hombre» (o, como yo preferiría, de los determinantes naturales en la historia) que pueda recibir un reconocimiento vacilante incluso de los historiadores. Pero Caudwell planteó un conflicto sin mediación entre el instinto y el entorno social, no como algún tipo de hipótesis original (un «contrato» cultural primitivo), sino como una operación continua a través de la historia, en la que los instintos originales, renovados de nuevo con cada transmisión genética, se deben socializar por medio del «arte». La dificultad estriba, primero, en que Caudwell pone sobre el «arte» y la «poesía» mucho más de lo que pueden soportar. Y, segundo, que en su práctica, debe a menudo atribuir al genotipo o a los instintos una presencia activa, afirmativa («cara secreta», «deseos secretos»), que están reñidas con las definiciones más cautelosas que él mismo hace en los estudios.

En el pasaje siguiente se presentan ambas dificultades:

> El mismo hombre, como la sociedad, está compuesto del ser activo actual y las formulaciones conscientes heredadas. Es somático y físico, instintivo y consciente; y estos opuestos se interpenetran. Está formado, medio rígido, con la forma de la cultura en la que ha nacido, medio fluido y nuevo e insurgente, absorbiendo la realidad a través de sus raíces instintivas. De este modo siente, directamente en su corazón, esta tensión entre ser y pensar, entre nuevo ser y viejo pensamiento, una tensión que dará lugar por medio de la síntesis a nuevo pensamiento. Siente como si la parte más profundamente instintiva de él, y la más valiosa, fuese arrancada de su conciencia por los acontecimientos (*SDC*, p. 26).

Una vez más, tenemos un conflicto entre un significado racional y otro metafórico. Pero en su argumentación racional el pasaje merece, al fin y al cabo, el término «psicologismo». Lo «somático» y lo «instintivo» se convierte en «ser»; las «raíces» a través de las cuales se ab-

sorbe la realidad en la conciencia. Esto no sólo contradice todo lo que Caudwell tiene que decir, en sus apreciaciones más prudentes, con respecto a los instintos como pautas de comportamiento innatas, anteriores a la cultura y al ser social; también invierte el argumento presentado en «Consciousness», ya que al decir «rígido ... insurgente ... nuevo ser y viejo pensamiento», parece que sólo la vida instintiva sea «activa» y que la cultura sea resistente al cambio y «heredada». El pasaje ejemplifica la tendencia de su concepto del genotipo a escapar de sus propios controles.

Lo que se ha perdido en este pasaje son los conceptos de ser social y de cultura. Caudwell ha olvidado que los instintos «han cambiado en la cultura humana ... El cambio *es* la emoción o el pensamiento». Y que el ser social está tan alejado de «los instintos» como un sistema agrario lo está del hambre. Caudwell utilizó el genotipo (y en eso estoy de acuerdo con Mulhern) de una manera esencialista y a menudo reduccionista. Al identificar una función esencial y básica para las artes («se presionan los instintos del hombre contra el molde modificado de la realidad») Caudwell reduce continuamente sus análisis a una circulación dentro de sus términos originales. Pero si los instintos del hombre se ven presionados contra el molde de la realidad, esto halla expresión no sólo en el arte sino en toda forma de aculturación y socialización; ciertamente, en el momento en que la criatura intenta balbucear sus primeros versos en la guardería, ha adquirido, por medio del lenguaje y la socialización, un carácter en el que el genotipo ya está enmascarado o transformado definitivamente. El lenguaje está ya nombrando y cambiando los instintos en emociones; y la contradicción, o la tensión, que surge no es tanto entre los instintos y la realidad como entre los modos culturalmente heredados y la nueva experiencia. El conflicto surge, no entre precultura y cultura, sino *dentro de la cultura misma*.

En manos de Caudwell, el concepto de genotipo se convierte en un instrumento contundente que él manejaba de forma monótona, como una guadaña mal afilada con la que intentaba abrirse paso a través de una densa maleza de otras mediaciones para alcanzar una fuente original siempre presente. Pero la fuente, a menos que fuera como hipótesis originaria, jamás estuvo allí. El fracaso de Caudwell en elaborar cualquier concepto de valor o de sistema de valores (porque los valo-

res no pueden abarcarse en un vocabulario de instintos, emociones o afectos) reside en la inadecuación de sus términos conceptuales, lo que tiene consecuencias prácticas muy serias. Su teoría ofrece instintos refundidos en emociones o incluso actitudes, pero el ordenamiento de los sentimientos sólo se puede entender en términos de valor. Y cuando consideramos el valor y la poesía, conceptos tan amplios como La Lucha del Hombre con la Naturaleza (un concepto repetitivo y debilitado, y sin embargo un concepto necesario correspondiente al del genotipo y cultura), pasamos por alto dónde residen todas las cuestiones importantes. Porque el valor lo encontraremos, más a menudo, en contextos históricos particulares, y en la lucha concreta de hombres y mujeres, o las adaptaciones a, o el amor por, otras mujeres y hombres concretos. Todo esto escapa a la visión de Caudwell, al igual que, en su paradigma esencialista, a menudo pierde toda visión de las contradicciones históricas reales de la clase social, en el ser social.

Esto impone un juicio severo a esta parte de la empresa de Caudwell. Pero se deben apuntar dudas. La resistencia del marxismo al concepto de «naturaleza humana», por muy organizada que haya sido, puede ser apropiada. Pero la resistencia puede también abarcar, como creo que ocurrió con Cornforth, una huida ulterior de lo subjetivo. Caudwell no debe ser censurado porque encontrase «irracional» la poesía, ni porque pusiese el acento en el papel operativo y transformador de las artes. Tampoco debe ser rechazado como «idealista» debido a su idea de «energía interior» (ni siquiera si su propio énfasis sobre la «energía» subjetiva a veces confunde los impulsos instintivos y los recursos culturales interiorizados); ni siquiera (en mi opinión) debido a sus argumentos relativos a la interacción mutuamente determinante entre ser social y conciencia social. Esta sigue siendo el área más críticamente difícil de cualquier teoría marxista general de la historia y de la cultura y, si bien Caudwell no resolvió el problema, debemos elogiarle por no quitarlo de en medio, según las convenciones de su época, y por ponerlo en la agenda de la teoría. Su énfasis en la subjetividad activa, y su fructífera ambigüedad con respecto al ser/conciencia, explica en buena medida su influencia liberadora y «herética».

Los términos de la revisión que intentó Caudwell son a menudo insatisfactorios; el vocabulario conceptual que heredó o que inventó

desde diversas disciplinas se deshizo algunas veces en sus manos; pero el marxismo de su época no le ofrecía otro. Y tengo menos confianza que otros en que ni el marxismo «occidental», ni cualquier otro, haya resuelto posteriormente estos problemas. Preferiría aceptar la opinión de Williams, cuya primera mitad de *Marxism and Literature* es el trabajo más sustancial de reflexión crítica, en los términos del análisis marxista hecho por un pensador inglés, que ha aparecido desde la época de Caudwell: todos estos problemas siguen estando todavía en la agenda.

Debemos apuntar otra reserva. He sido demasiado severo al indicar que Caudwell estaba atrapado en su teoría cultural en un pasaje oscilatorio entre Hombre/Naturaleza, genotipo/entorno social. Es cierto que caía en ello demasiado a menudo; pero hay términos medios en sus argumentaciones más extensas; para empezar, el proceso de trabajo; en segundo lugar, el lenguaje. Y sobre ambos tenía ideas importantes que ofrecer.

Por lo que se refiere al proceso de trabajo, simplemente relataremos su argumento. Una vez más, está presentado de forma más sólida en el estudio posterior, «Beauty», que en *Illusion and Reality*:

> La naturaleza de los campos y las plantas impone al organismo tipos específicos de cooperación al sembrar y segar y determina la forma del arado. Impone un lenguaje sobre ellos, según el cual se indican sus deberes unos a otros y se instan unos a otros a realizarlos. Una vez establecido el proceso de trabajo, que se extiende de forma tan remota como la observación de las estrellas, y tan amplia como la organización de todas las relaciones humanas, y tan abstracta como la invención de los números, reúne y acumula verdad (*FS*, pp. 96-97).

En el proceso de trabajo no sólo se genera verdad, sino también las artes (o «belleza»):

> En las civilizaciones primitivas, esta generación íntima de verdad y belleza en el curso del proceso de trabajo y su efecto mutuo es tan claro que no requiere elaboración. La cosecha es trabajo, pero también es danza; tiene que ver con la realidad, pero es también placer. Para los primitivos, todas las formas sociales, los gestos, las actitudes tienen un

> objetivo, y son a la vez afectivos y cognitivos. La ley no es sólo dilucidar una verdad en disputa, sino satisfacer a los dioses, al sentido innato de la justicia en los deseos del hombre. Los mitos expresan los instintos primitivos del hombre y su visión de la realidad. La prenda o el utensilio más sencillo tienen una belleza sosegada. El trabajo se realiza a la vez que se canta y tiene su propia ceremonia establecida. Todas las tareas tienen sus días afortunados. La verdad y la belleza, la ciencia y el arte son primitivos, pero al menos están vitalmente entremezclados, dando cada uno vida al otro.
>
> El logro especial de la última civilización burguesa ha sido robar lo deseable a la ciencia y la realidad al arte (*FS*, pp. 105-106).

El pasaje presenta las habituales dificultades esencialistas («¿un sentido *innato* de la justicia?», «¿los instintos primitivos del hombre?») pero no son tan graves como para descalificar el argumento.

En *Illusion and Reality* Caudwell aboga de manera convincente por una derivación de las artes dentro del corazón del proceso de trabajo, al adaptar y organizar las actitudes humanas de formas cooperativas, al aunar las energías psíquicas necesarias a la espera de la cosecha o en mimesis de la caza; y, por extensión, también derivó el mito del proceso de trabajo:

> Los muertos y los no muertos son las dos grandes divisiones de la sociedad primitiva que parecen mantener casi una con otra la relación de las clases explotadoras con las explotadas. Los vivos deben su nivel productivo al capital, los instrumentos de producción, la instrucción, la sabiduría y la cultura de los muertos transmitida que, de ese modo, siguen viviendo en los intersticios de la sociedad de la que se han ido en cuerpo. Esta media vida de los muertos, que continuamente se recuerda a los vivos por medio de sus instrucciones, sus legados y sus formulaciones sociales es la supervivencia del otro mundo de los muertos en todas las sociedades primitivas ... Esta inmortalidad de los muertos es una realidad fantástica. Los muertos viven realmente, desde el punto de vista social, en la cultura heredada de la sociedad, pero para los primitivos ellos viven de manera fantástica, revestidos en las imágenes concretas y afectivas de sus sueños en otro mundo fantasmal (*FS*, p. 32).

Todos estos argumentos —aunque algunos de ellos se han refinado desde la época de Caudwell— siguen dirigiendo nuestra comprensiva atención. Pero aunque el Hombre y la Naturaleza están mediados por el proceso de trabajo, la mediación sólo es provisional y a veces, inexplicablemente, se presentan las dos partes de la relación como implacables antagonistas:

> La guerra entre el hombre y la naturaleza se libra en más y más frentes; y es precisamente esta hostilidad que no cesa, este furioso antagonismo, el que produce una mayor humanización del medio ambiente por parte del hombre y una mayor ambientalización del hombre por parte de la naturaleza (*FS*, p. 27).

Este es, tal vez, un ejemplo de recaída, del estilo de Caudwell, en la retórica «soviética» dominante en la mitad de la década de los treinta: el vocabulario militar del inicio, el estéril epigrama antitético de la conclusión, y la proposición central, aclamada entonces en la ortodoxia soviética, de que en la sociedad socialista la lucha entre las clases dejaría paso a una lucha más básica entre el hombre y la naturaleza: batallones de tractores concentrados, cada uno de ellos ondeando una bandera roja, librando furiosas batallas en las estepas vírgenes.

Incluso el término medio, el proceso de trabajo, se atiene a ello, se expresa en términos de lucha o guerra. (Los hombres —podría argumentar un jardinero o un ganadero— podrían cooperar con la naturaleza.) Se insiste en una especie de drama que ilumina la visión que Caudwell tiene del arte. Y estamos en peligro de reemplazar un paradigma esencialista por otro, sólo ligeramente más refinado. Caudwell pasa de una forma tan veloz de la sociedad primitiva a la moderna que (a pesar de expresar referencias a la clase) sólo permite la interposición de un nuevo concepto importante: el de mercado y el del fetichismo de la mercancía.

> Entonces el trabajo se convierte, no en trabajo para conseguir un objetivo y alcanzar lo deseable, sino en trabajo para el mercado y por el dinero. El trabajo se vuelve ciego e inconsciente. Ya no se comprende qué se hace, o por qué se hace, puesto que se trabaja sólo por dinero, que es lo único que ahora sostiene la vida. De modo que se han eliminado del

> trabajo todos los elementos afectivos y, por consiguiente, deben reaparecer en algún otro lugar. Aparecen vinculados a la mercancía mítica que representa el mercado inconsciente: el dinero. El dinero es la música del trabajo en la sociedad burguesa. El dinero alcanza belleza objetiva. El trabajo en sí mismo cada vez es más desagradable y molesto y el dinero es cada vez más bello y deseable. El dinero se convierte en el dios de la sociedad. Así se consigue la completa desintegración de una cultura en el aspecto afectivo, y se debe a las mismas causas que han producido su desintegración en el aspecto cognitivo (*FS*, pp. 107-108).

Se hace avanzar con energía el pensamiento, como un imperativo lógico; esta forma de hacer proviene de Marx y también, tal vez, de Morris;[42] pero, una vez más, es esencialista —el trazado rápido del proceso profundo de toda una época— y no tiene colocación dentro de la complejidad de formaciones históricas y culturales concretas. ¿Qué ocurrió (nos preguntamos) en el intervalo entre la «primitiva» y la «posterior civilización burguesa»? La «completa desintegración de una cultura» se produce como una especie de maldición a «lo burgués».

Lo que dice acerca del lenguaje es menos claro. Su aproximación a la lingüística era más inexperta que su aproximación a la antropología, la fisiología, la psicología. Ninguno de sus estudios se preocupaba centralmente del lenguaje, y el tratamiento que hace en *Illusion and Reality* es oblicuo y asistemático y se dispersa en consideraciones acerca de la antítesis polar de los atributos cognitivos y afectivos del lenguaje («ciencia»/«arte»). Puede que lo más significativo de todo lo que dice sea la gran cantidad de vulgarizaciones y reducciones que *evita* hacer. Williams ha señalado que el marxismo dominante desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX tendió a menospreciar la teoría del lenguaje y a agrupar las actividades del lenguaje práctico «bajo las categorías de "ideología" y "la superestructura"». Lo que se perdía era la comprensión del lenguaje como «conciencia práctica» o como «actividad constitutiva, práctica»:

> El lenguaje ... se convirtió en una herramienta, o un instrumento, o un médium que los individuos utilizaban cuando tenían algo que comunicar, como algo diferenciado de la facultad que les hacía, desde el

42. La obra *Hopes and Fears for Art* de Morris está incluida en la bibliografía de *I&R*.

principio, no sólo capaces de relatar y comunicar, sino de tener conciencia práctica en términos reales y de ese modo de poseer la práctica activa del lenguaje.[43]

A veces, Caudwell escribe acerca del lenguaje como un simple medio de intercambio («la expresión de una transferencia entre un hombre y otro» [*I&R*, p. 160]); pero no se supone este medio como un intercambio entre consciencias individuales previamente dadas, ya formadas. Porque la conciencia se genera por medio del lenguaje. Las «actividades elaboradas» de la producción económica primitiva:

> Sólo se pueden coordinar por medio de una elaboración del afecto y organizaciones de palabras que contienen de ese modo, dentro de sus intersticios, una visión *social* de la *realidad* exterior y una *comunidad* de *ideas* teñidas emocionalmente. Así, cualquier imagen de la conciencia individual en sus inicios separándose de toda realidad ella misma como un simple yo, y adquiriendo sus propias representaciones y organizándolas, es falsa; porque la conciencia emerge como concomitante de la producción económica, como parte y parcela de la interpenetración del hombre con la realidad exterior. La interpenetración genera conciencia, que por consiguiente está llena de la huella de ambas. La formación de la conciencia es un proceso activo, hoy y en la historia... (*FS*, pp. 23-24).

«Nunca podemos demostrar la conciencia en términos de la teoría del mundo perceptivo común porque es enteramente ese mundo.» (*I&R*, p. 192.) El lenguaje genera conciencia al crear un mundo perceptivo común y también un «yo» afectivo común: el «Yo» consciente siempre es, por medio del lenguaje, una creación social. Caudwell está satisfecho de describir este mundo como «simbólico» y de indagar muy poco más su funcionamiento. El lenguaje siempre es más rígido («las cualidades de la mente entumecidas y ramificadas») que la cambiante realidad que representa:

> Las imágenes de la realidad socialmente aceptadas que ponemos en palabras no pueden cambiar como si fueran los reflejos de un espejo. Un

43. *Marxism and Literature*, p. 30.

> objeto se refleja en un espejo. Si el objeto se mueve, el reflejo se mueve. Pero en el lenguaje la realidad se simboliza en palabras invariables, que dan una falsa estabilidad y permanencia al objeto que representan. De modo que, más que reflejar la realidad, la fotografían instantáneamente. Este carácter frígido del lenguaje es lamentable pero ... probablemente es la única manera que tiene el hombre, con su conciencia lineal, de obtener un asidero en la realidad fluida. El lenguaje, a medida que se desarrolla, muestra progresivamente esta falsa permanencia ... Esta permanencia es parte de la naturaleza ineludible del simbolismo, que se expresa según las reglas de la lógica. Uno de los extraños fenómenos de la inteligencia humana es que haya supuesto que la realidad debía obedecer las reglas de la lógica, mientras que el enfoque correcto es que el simbolismo, por su misma naturaleza, tiene ciertas reglas, expresadas según las leyes de la lógica, y éstas no tienen nada que ver con el proceso de la realidad, sino que representan la naturaleza del mismo proceso simbólico (*SDC*, pp. 50-51).

Este es un pasaje extraño. Al alejarse del «reflejo», parece que Caudwell esté a punto de discutir la «autonomía» del lenguaje y sus reglas. Pero, en lugar de ello, se fija en la «fotografía» y defrauda su propósito.[44] Y luego, al subrayar las reglas de la lógica en lugar de las de la gramática, desvía la atención del lenguaje a sus productos. Pero la confusión surge de una teoría lingüística inadecuada, y no de una asimilación del lenguaje a la ideología o a la superestructura. Además, al desviar la atención hacia la estructura simbólica del lenguaje, Caudwell estaba a su vez eludiendo (tal vez de forma deliberada) el estructuralismo de Saussure.

No podemos decir que Caudwell tuviese siquiera una teoría del lenguaje incipiente, no formulada. Al rechazar las teorías que tenía al alcance, se preocupaba por sortear sus trampas y por ofrecer afirmaciones ciertas. Si aceptamos el análisis del problema que hace Wi-

44. La imagen de la «fotografía» aparece de manera más compleja en *I&R*, p. 161: «Las palabras están atadas a percepciones que son imágenes fotográficas de la memoria de pedazos de realidad. Estas percepciones se funden en conceptos, se organizan y ordenan de la forma más extensa y abstracta. O, con mayor precisión, fuera del extenso y bullicioso caos de la "existencia", la percepción más simple, otros conceptos y percepciones surgen por diferenciación e integración».

lliams, entonces la idea de lenguaje de Caudwell se mantuvo tenazmente «constitutiva», una «conciencia práctica» que «está empapada por y que empapa toda actividad social».[45] No sitúa «al individuo» aquí y un sistema lingüístico allá; sus incómodas ideas acerca de un mundo perceptivo común y un yo afectivo común suponen una insistencia en que el lenguaje es «la forma de realización de cualquier vida individual».[46] Se ve el lenguaje, a la vez, como un medio de comunicación y como interiorizado, la auténtica materia de la conciencia. Presta mucha más atención a las propiedades afectivas del lenguaje que a las cognitivas. Al escribir sobre «la representación imitadora», no del lenguaje sino del arte, argumentaba:

> La emanación está *en* nosotros, *en* nuestra reacción afectiva con los elementos de la representación. En la representación están dados, no sólo los afectos, sino, simultáneamente, su organización en una *actitud* afectiva hacia el fragmento de realidad simbolizada en la imitación. Esta actitud afectiva es devorada por una elevación general de la conciencia y un aumento de la autovaloración, debidas a la naturaleza no motora de las innovaciones producidas, que entonces parecen entrar todas en una irradiación afectiva de la conciencia (*SDC*, p. 49).

Por lo común, Caudwell atribuía al «arte» funciones y propiedades que podrían ser atribuidas de manera más apropiada al lenguaje y, por consiguiente, a la cultura. Más de una vez, se sugiere que las propiedades fluidas y dinámicas del lenguaje son las afectivas, por oposición a la «frigidez» y a la falsa «permanencia» de su simbolismo cognitivo. «En la formación de la conciencia, el gran instrumento es el lenguaje. Es el lenguaje el que nos hace ver conscientemente el sol, las estrellas, la lluvia y el mar; objetos que sólo obtienen *respuestas* de los animales.» (*I&R*, p. 192.) Los hombres heredan a través del lenguaje modos particulares de conciencia:

45. Williams, *op.cit.*, p. 37.

46. *Ibid.*, pp. 41-42. Véase el comentario de Caudwell sobre Russell, *SDC*, p. 214: «El lenguaje llenaba su cabeza de ideas, le mostraba qué observar, le enseñaba lógica, ponía a su disposición la sabiduría de todos los demás hombres, y despertaba en él, de manera afectiva, las bondades elementales de la sociedad».

> El primitivo no ve mares, sino el río Océano; no ve mamíferos, sino animales comestibles. No ve, en el cielo nocturno, mundos brillantes en los límites del vacío, sino un techo taraceado con pátinas de oro brillante. Por lo tanto todas las cosas naturales son artificiales (*FS*, p. 111).

Del mismo modo:

> La visión de la realidad exterior que tiene un hombre civilizado está formada casi por completo del mundo común perceptivo: ve el sol como una estrella ardiente, las vacas como animales, el hierro como un metal, etc. El extraordinario poder y la universalidad del lenguaje lo garantiza. Pero es igual de cierto que su conciencia emocional entera, todos sus sentimientos hacia el sol, el hierro, las vacas, etc., están formados casi por completo del yo común que nos permite vivir en relación estrecha como hombres (*I&R*, p. 167).

Pero mientras el sistema cognitivo del simbolismo del lenguaje encuentra expresión en categorías fijadas (frígidas), que sólo se pueden romper y reconstruir en el curso de arduos conflictos intelectuales (éste es uno de los temas de *The Crisis in Physics*), las propiedades *concretas* de la poesía pueden extenderse profundamente en los modos afectivos heredados que transmite el lenguaje, transmitiendo directamente «una experiencia» que modifica «la actitud general del sujeto hacia la vida», modificando así también el yo afectivo común que por consiguiente se transmite al futuro (*SDC*, p. 49). Este poder directo, concreto, operativo de la poesía sigue proporcionando un reto, la posibilidad de revolucionar los modos de conciencia heredados.

No presento todo esto como ningún tipo de teoría sistemática. Nos deslizamos demasiado entre lenguaje, cultura, arte y poesía. Pero no pienso que todo sean disparates. Al menos deja puertas abiertas que, como ha demostrado Williams, el marxismo de la época de Caudwell estaba cerrando o cuya existencia se negaba a reconocer. Y Caudwell declinó también tomar otra salida a su alcance (que actualmente se ha vuelto más elegante) en la que se considera que los hombres «actúan según las leyes y los códigos de un sistema lingüístico inaccesible».[47] El de Caudwell era un camino para salir del paso, de un modo u otro, entre términos

47. *Marxism and Literature*, p. 36.

cambiantes. Pero lo que se salvó, en medio de esta confusión, no era insignificante; era un sentido de la nobleza y la importancia de la poesía entre las artes. El ataque contra Caudwell, en 1950-1951, adquiere parte de su significado de este hecho, y se debe considerar junto al ataque de Zhdanov a Pasternak y el de Revai contra Lukács. No sólo se trata de que el estalinismo temiera a los poetas como herejes; había un miedo ulterior a la misma conciencia, con sus atributos activos y creativos, de los cuales la poesía es el signo. De ahí que se le debiera asignar a la poesía una función inferior, de reflejo —para «retratar en imágenes poéticas la realidad del mundo»— una realidad que era «objetiva» y dada, independiente de la conciencia. Al defender a la poesía de esta situación de relegación, Caudwell defendía también una visión de la creatividad humana. Pero con la creatividad debe ir también la incertidumbre: los fracasos en la predicción, los fracasos en ajustarse a las leyes objetivas, amenazas a una «ciencia» positivista de la sociedad. Tales amenazas eran intolerables. El partido, guiado por el marxismo-leninismo-estalinismo, debía poder decidir qué era la «realidad», y luego los poetas podían poner rima a la realidad. Fueron estas las razones del ataque oficial que sufrió toda la obra de Caudwell y no el fracaso de algunas partes de su empresa. Sin embargo, el ataque no careció (como hemos visto) totalmente de bases legítimas, y las propias confusiones de Caudwell, en *Illusion and Reality*, inhibieron su defensa.[48] En el tiempo que el polvo necesitó para depositarse, su obra había caído en el descrédito generalizado.

VI

¿Se le debería rehabilitar una vez más? No es esta la intención del presente ensayo. Espero haber mostrado que la obra de Caudwell era más interesante; más compleja y más herética de lo que se había su-

48. Las contribuciones que más ayudaron a la controversia (*Modern Quarterly*, vol. 6, n.º 3, verano de 1951) fueron las de Montagu Slater y Geoffrey Matthews, que aceptaban amplias críticas a Caudwell. Matthews escribió (p. 272): «La gran debilidad de Caudwell como crítico literario marxista no es, seguramente, que inventase la ilusión burguesa dentro de la que todos los poetas ingleses modernos han escrito, sino que no estudia a esos poetas desde ningún otro ángulo que el de la ilusión».

puesto. Pero nada de lo que escribió tiene una madurez o una consistencia que merezca su elección como marxista o cualquier otro tipo de autor «clásico».

Sin embargo, si volvemos a situar los *Studies* donde deberían haber estado siempre —en el centro de la obra de Caudwell— entonces tenemos derecho a hacer una revisión favorable de la opinión aceptada. En la transición desde *Illusion and Reality* a los *Studies* cambiaron en Caudwell más cosas de las que se podrían esperar en el paso de un año. Después de acabar aquel libro en Cornualles, se había trasladado a Poplar, donde en seguida se hizo miembro de la sección local del Partido Comunista, y compartía sus habitaciones con varios de sus nuevos camaradas. Hasta este momento parece que había sido reservado e introvertido, bajo la protección de su bondadoso hermano mayor, Theodore, y con pocos amigos aparte de Paul Beard, compañero de escuela y crítico, y su esposa, Elizabeth, escritora. Ahora, de una forma tardía, descubría en él mismo nuevos recursos de sociabilidad. No tenía casi nada que ver con los intelectuales del Partido (asistió a algunas conferencias de Alick West y Douglas Garman sobre marxismo y literatura), pero en un año de actividad que incluyó batallas con los fascistas, se ganó la camaradería de sus compañeros comunistas de Poplar.[49] Es evidente, en los *Studies*, que había encontrado un estilo nuevo y un nuevo sentido del público; hay una nueva elocuencia de ataque polémico y una nueva seguridad en sí mismo. También enfocaba de un modo nuevo un problema central: el de la ideología.

Incluso en este caso, la obra de Caudwell no permite un juicio simple. Debemos dejar de lado la estridencia sectaria que pertenecía a un momento histórico estridente (y crítico). Pero nos encontramos, de nuevo, con el viejo problema de las manías «esencialistas» de Caudwell, su tendencia a intelectualizar el proceso social. Todos los críticos, desde Cornforth hasta Mulhern, han observado que en su obra está ausente cualquier sentido real de la historia. En opinión de Williams: «Describir la vida, el pensamiento y la imaginación inglesas de los últimos trescientos años, simplemente, como "burguesa"; describir la actual cultura inglesa como "agonizante", es reducir la realidad a una

49. Moburg, *cit. supra*, nota 3.

fórmula».[50] No hay nada en los escritos de Caudwell que hable de la textura real y de las mediaciones del proceso social y cultural; si bien exploró las consecuencias de las dos primeras tesis de Marx sobre Feuerbach, se olvidó de tomar nota de la sexta.[51] Su estudio sobre historia («Men and Nature») es sin duda el peor de *Further Studies*, y su interesante estudio de la religión («The Breath of Discontent») se vuelve ridículo de pronto a causa de una parábola política sin sustancia sobre la vida de Jesucristo (Jesús era un socialdemócrata prematuro y «debido a su tratamiento del asunto crucial del poder de los obreros, Jesús desde el principio aseguró la derrota de su programa comunista»). De hecho, en este estudio son mucho más interesantes los comentarios sobre la magia que cualquier parte de su tratamiento de la religión (véase *FS*, p. 30).

A la vez que Caudwell se encuentra y despacha diversos tipos de idealismo filosófico, el idealismo vuelve a entrar en su historia: primero, como una idea transcultural de progreso —Hombre/ Naturaleza/ Progreso— según la cual, al mismo tiempo que se muestra a los hombres como perpetuamente atrofiados y frustrados por la división en clases y la ilusión ideológica, se presenta siempre, no obstante, la hipóstasis de un Hombre que se enriquece y se completa progresivamente. Segundo, el idealismo vuelve como la idea de época del «burgués», que mantiene a lo largo de los siglos un carácter arquetípico ideal, e impone su lógica ideal por encima de la evolución histórica de la época:

> Los Tudor absolutistas son sólo una fase de la revolución burguesa ... El estado burgués se impone más tarde como estado democrático constitucional. El burgués ha alcanzado entonces su deseo, que no haya relaciones manifiestas de dominación sobre él. Sólo debe haber derechos de dominación sobre la propiedad ... (*R&R*, p. 42).

De modo que el estado democrático se presenta como el cumplimiento de alguna idea burguesa primaria y constante. Se contempla esta

50. *Culture and Society*, p. 273.

51. «La esencia humana no es ninguna abstracción inherente en cada individuo por separado. En su realidad está el *conjunto* de las relaciones sociales.»

idea cruzando a través del tiempo, desde aquellos burgueses improbables, los Tudor, hasta los años treinta, desplegando su lógica consecuente, desde una viva protesta individualista, en sus orígenes, hasta su pérdida final de identidad en la anarquía compulsiva y coactiva de las relaciones mercantiles incontroladas, del fascismo y de la guerra.

Pero este idealismo de época es, yo diría, un vicio entre virtudes importantes. Antes he sugerido que se debería considerar a Caudwell como un disector de la ideología. En toda su obra, la preocupación central es la ideología, y sobre todo la auténtica *lógica* de la misma. Si bien estaba equivocado al conferir autonomía a esta lógica —una idea que se impone por encima de la historia— no lo estaba al identificar esta lógica como un elemento auténtico dentro del proceso social. Le preocupaba la «ilusión» característica «de la época»; la «estructura profunda» del mito; la forma de generar modos de mistificación intelectual.

Con esta preocupación, Caudwell anticipaba cierta parte del pensamiento del «marxismo occidental». Confería una primacía similar a las formas por medio de la cuales la mente se enajena de la realidad al quedar aprisionada en sus propias categorías. Las categorías de la crítica, subraya en *Romance and Realism*, se «generan por debajo de la superficie con el desarrollo de algo, las relaciones sociales burguesas. Puesto que todas las demás categorías de la crítica son burguesas, nunca pudo verlo; es como intentar mirar a través de uno mismo...» (*R&R*, p. 33). Trasladó su preocupación central a cada una de las áreas de sus estudios: literatura, psicología, física. En una crítica de la antropología funcional que anticipa buena parte del debate subsiguiente, observó:

> La visión de la sociedad humana que da esta escuela no es realmente funcional, porque no incluye, como funciones de la sociedad, el instrumental «civilizado» que los mismos observadores llevan consigo al examen de la sociedad primitiva (*FS*, p. 17).

O bien, en *The Crisis of Physics*, que «las relaciones sociales se reflejan en todos los productos de la sociedad (incluyendo la ideología de la física) como categorías» (*C in P*, p. 29):

> El genio no escapa a las categorías de su época, del mismo modo que el hombre no escapa del tiempo y el espacio, pero la medida de su genio consiste en el grado hasta el cual llena de contenido estas categorías; un grado que puede dar lugar incluso a su estallido. No obstante, este estallido depende, a su vez, de una cierta madurez de las categorías (*Ibid.*, p. 25).

En una serie de sugerentes comentarios sobre las limitaciones del feminismo burgués subrayaba: «La mujer se rebela *dentro* de las categorías de la cultura burguesa». Se ve a sí misma como ajena en un «mundo de hombres», porque «este mundo es una vasta expresión cognitiva de una noción de la realidad que es del hombre». Pero si su revuelta no trasciende esas categorías, entonces «está abocada al fracaso, porque afirma el derecho de la mujer a ser hombre, en otras palabras, a esclavizarse ella misma a los valores masculinos» (*R&R*, pp. 72, 113).

Los *Studies* son, cada uno de diferente forma, exploraciones de la ilusión de la época burguesa, y del carácter deformador y limitador de las categorías burguesas. El método es enérgico; los juicios son severos y a veces poco generosos; la tentación de organizar los datos en oposiciones binarias se lleva a cabo con demasiada frecuencia; y el tono es farisaico en algunos puntos. En los ensayos de Caudwell, «el burgués» siempre está tropezando con sus propias categorías y cayendo cuan largo es en el fango epistemológico; pero, de algún modo, a pesar de esas repetidas exposiciones al ridículo, alguien llamado Hombre avanza en conocimiento y en producción de arte auténtico. Pero esos vicios polémicos eran tal vez los concomitantes inevitables de una empresa que, para la época de Caudwell, era original y ardua. Intentaba ofrecer, no una visión alternativa en un área determinada (la economía o la política), sino llevar a cabo una ruptura con toda una visión del mundo recibida, con su vocabulario y sus términos de discusión:

> Cuando las categorías se imponen por primera vez, parecen arbitrarias, violentas, la expresión de personalidades individuales ... Cuando se nace en el seno de esas categorías, de modo que desde la infancia la propia mente es moldeada por ellas, parecen razonables, sosegadas e impersonales (*R&R*, p. 42).

El acre estilo de Caudwell expresa la violencia y la novedad precisamente de ese encuentro. Cuando lo leí por primera vez, y todavía hoy, me pareció que el estilo de los *Studies* había sido productivo. Caudwell comprendió la naturaleza de la ideología mejor de lo que, en general, se entiende hoy en día, y su obra desarrollaba esa comprensión en nuevas direcciones. Esto es lo que ocurre en algunas partes que tratan de su rechazo «herético» de la teoría del reflejo. Las ideas, el arte, los artefactos intelectuales no le parecen a Caudwell (como les ocurría a algunos de sus contemporáneos) síntomas sociológicos expresados (inoportunamente) en otros términos, o simples reflejos de los intereses de clase. Tampoco utilizaba la «ideología» (como todavía se hace a menudo) como un término indiscriminado y sustituible para cualquier sistema de creencias. La ideología proporciona la «forma característica» a la cultura intelectual de una sociedad; es una «visión del mundo básica», con categorías concomitantes, que:

> Sólo se revela por medio del análisis como una fuerza inadvertida, no explícita en las formulaciones de aquella cultura, pero que actúa como una presión desde fuera. Le da a esa cultura una distorsión característica que no es visible para aquellos que viven todavía dentro del marco de aquella economía (*FS*, p. 116).

La «irreflexión acorazada» de «la parte consciente de la sociedad» consiste en la fijeza de estas categorías en las que se clasifica el conocimiento, y estas categorías «siempre reflejan, en una sociedad de clases, las condiciones de funcionamiento singulares de la clase dominante tal y como las siente» (*C in P*, p. 53). Determinan un cierto sesgo de la mente que, en última instancia, está determinado él mismo por la clase. Podemos percibir esta presión, este sesgo, observando la forma en que, en distintos períodos históricos, reaparecen ilusiones similares en campos de pensamiento completamente diferentes. Por lo tanto, debemos legítimamente analizar la ideología no sólo como un producto, sino como un proceso; tiene su propia lógica que, en parte, está autodeterminada por cuanto las categorías dadas tienden a reproducirse ellas mismas de formas consecutivas. Aunque no podemos sustituir la historia real por la lógica de la ideología —la evolución capitalista no

es la acción de una idea burguesa básica—, sin embargo esta lógica es un componente auténtico de aquella historia, una historia que no se puede concebir ni describir con independencia de la «idea».

La ilusión burguesa de la libertad es el carácter central de todos los estudios. «La ilusión burguesa más profunda e inextirpable», sobre la cual se construyen todas las demás, es que «el hombre es libre, no a través, sino *a pesar de* las relaciones sociales» (*SDC*, p. 69). «Esta demanda de la cultura burguesa era de hecho irrealizable», puesto que «el hombre no puede despojarse de sus relaciones sociales y seguir siendo hombre». «La libertad está oculta en la relación de hombre a hombre» (*SDC*, p. XXI). Pero la lógica de la ideología burguesa insiste repetidamente en rechazar el reconocimiento de las determinaciones sociales. «El burgués, por su posición, se entrega a la creencia de que una relación dominante con una cosa (la propiedad privada) no es en absoluto una relación dominante»; «la relación entre un hombre y su propiedad es una relación entre el hombre y una cosa, y por consiguiente no supone una limitación de la libertad de otros hombres» (*FS*, p. 167; *SDC*, p. 100). A lo largo de los estudios se contempla al burgués como un hombre «que se ciega a sí mismo»:

> Como burgués ha sido inconsciente de que alguna necesidad determinase su acción, ya que la ley burguesa de la acción social es «Haz lo que quieras». Se olvida de hacer constar si *a*) *puedes* hacer lo que quieres; *b*) puedes *querer* lo que quieres (*FS*, p. 168).

A medida que la creciente complejidad de la organización económica, el desarrollo del estado y la amenaza del movimiento obrero hicieron que las viejas ideas burguesas de libertad social parecieran cada vez más impracticables, la ilusión burguesa siguió, sin embargo, reproduciéndose en las artes y las disciplinas intelectuales. Reaparece, con un vigor sorprendente, en el moderno psicoanálisis (véase «Freud», «Love», «Consciousness»); sostiene el pacifismo ineficaz de los años treinta; desvía a D. H. Lawrence de las fuentes de su propio genio; y, por encima de todo, se defiende tozudamente en la autoimagen burguesa:

> El burgués no puede admitir que él mismo es un individuo determinado (hacerlo sería poner de manifiesto que todas las relaciones sociales son relaciones determinantes) ... De modo que el burgués se reserva un área de espontaneidad o de no causalidad en todos los valores que tienen relación con la mente humana, y puesto que ahí no hay determinismo, todos son arbitrarios y podrían ser cualquier cosa (*FS*, p. 72).

La ideología, tal como Caudwell la ve, no es una imposición taimada e intencionada, como una máscara para disfrazar las realidades sociales y para confundir a los oprimidos. Es, en sus consecuencias más esenciales, una forma de autoengaño, un sesgo de la mente y de la sensibilidad. Pero también engaña a los oprimidos, impone una visión aprobada de la realidad social y, por lo tanto, impone la hegemonía de quienes dominan. Caudwell tiene menos que decir acerca de esto y de la consolidación institucional y la reproducción de la ideología en sus aspectos de dominio. Pero apunta repetidas veces a la idea legitimadora central de la «libertad» de las relaciones de mercado, una idea sorprendentemente regenerada en el mundo capitalista actual:

> El hombre es completamente libre salvo para pagar con dinero. Este es el carácter público de las relaciones burguesas. En secreto es diferente, pues la sociedad sólo puede ser una relación entre hombres, no entre el hombre y una cosa, ni siquiera entre el hombre y el dinero (*SDC*, p. 151).

Este modo de ver la ideología se deriva, por supuesto, de Marx, pero Caudwell la ha pensado por entero otra vez, y la ha hecho suya. La encuentro agradable e incluso contagiosa. Ha influido en mi propio pensamiento histórico, aunque la imbricación de la ideología, con su propia auténtica lógica, en contextos sociales particulares cuya lógica no necesita ser congruente, presenta problemas tanto de determinación recíproca como de contradicción y complejidad que el análisis de Caudwell, que pertenece a una época, pasa por alto. Y debo confesar también que Caudwell me ha influido en otra área, un área en la que su pensamiento no es claro, es ambiguo y tal vez herético. Tiene que ver con las relaciones entre «base» y «superestructura», entre necesidades y normas, entre «economía» y sistema de valores o «moralidad».

Caudwell no emplea a menudo la analogía base/superestructura, y si lo hace es, claramente, una figura. Está más preocupado por cerrar que por forzar la abertura de la brecha entre ser social y conciencia social; no ve al uno como primario y a la otra como derivada. No obstante, al mismo tiempo, Caudwell es dado a las afirmaciones del tipo: los artefactos intelectuales son «productos económicos». «La religión», observa en un momento, es «como la conciencia de lo que es una parte, un producto económico» (*SDC*, p. 216). Y de nuevo, «la libertad interior del hombre, la voluntad consciente, que actúa hacia fines conscientes, es un producto de la sociedad; es un producto económico» (*SDC*, p. 216). Si la religión y el libre albedrío son productos económicos, ¿qué es entonces la economía? Caudwell tiene también una respuesta para esto:

> Por producción económica entendemos una interpenetración activa del organismo con la naturaleza que no es innata, no se hereda por vía genética, sino que se transmite por medios externos y, sin embargo, no es medioambiental, en el sentido biológico. Es cultural (*FS*, 27).

De modo que nos encontramos en un círculo. La religión y el libre albedrío son productos económicos. ¿Qué es la producción económica? Es cultural. Pero no se trata de la palabrería de un ideólogo. Caudwell no baraja sus papeles al azar y luego agarra cualquier término que le viene a mano. Lo cierto es que debe de estar tratando de desmontar ciertas categorías burguesas (¿o marxistas?) recibidas, según las cuales la pureza de la cultura nunca se debe manchar de vulgar «economía», o según las cuales la producción económica es «realidad material» sustancial y la cultura un accesorio insustancial. En su estudio «Love» queda claro que la asimilación es meditada y deliberada, y que forma parte de su epistemología de la interacción. El amor es «el nombre que da el hombre al elemento emocional en las relaciones sociales»:

> Si nuestra definición del amor es correcta, es cierto que el amor hace que el mundo gire. Pero sería bastante más cierto afirmar que la sociedad, girando como lo hace, convierte el amor en lo que es. Esta es una de esas relaciones, como la de conocer y ser, que sólo se puede entender de una forma dialéctica. El pensamiento guía la acción, no obs-

> tante es la acción la que da lugar a la conciencia, y de este modo las dos se separan, luchan y retornan la una a la otra; y por este motivo se desarrollan de manera perpetua. Al igual que la vida humana es el ser asociado con el conocimiento, *la sociedad es la producción económica asociada con el amor* (*SDC*, p. 130-131, la cursiva es mía).

De este modo, Caudwell nos impide situar la «economía» en una base conceptual, y la conciencia y la cultura afectiva en una superestructura conceptual. Las necesidades y las normas se deben tomar juntas, y el conocimiento se debe tomar con ellas, como parte de un proceso unitario en el que los hombres en formas particulares de asociación (modo de producción) producen tanto los bienes como la cultura. Esto se puede ver con claridad en la sociedad primitiva: «A medida que las investigaciones de los antropólogos muestran cómo la producción económica está inextricablemente entretejida con el afecto social» (*SDC*, p. 150). La dicotomía entre «economía» y «amor» no tiene un valor heurístico transcultural: es históricamente específico de la sociedad capitalista.

> El burgués estaba decidido a creer que el mercado era la única relación social entre hombres. Esto significaba que debía negarse a creer que el amor fuera una parte integral de la relación social. Reprimía esa ternura de su conciencia social (*SDC*, p. 152).

En todas las relaciones claramente burguesas «es característico que se expulse por completo la ternura, puesto que la ternura sólo puede existir entre hombres y en el capitalismo todas las relaciones parecen darse entre un hombre y una mercancía» (*Ibid.*, p. 151). La «economía», en resumen, es una categoría *inventada* por el burgués, en su estadio utilitarista; y la misma categoría impone una visión particular, limitada e instrumental de las motivaciones y las satisfacciones humanas que excluye todas las necesidades y las facultades que no sean sensibles a los estímulos del mercado, o se sometan a sus operaciones:

> A nuestra generación, la asociación entre las relaciones económicas y el amor sexual le parece arbitraria, no porque nuestra idea del amor sea demasiado rica, sino porque nuestra idea de las relaciones económicas es demasiado burguesa. La civilización burguesa ha redu-

> cido las relaciones sociales al nexo dinerario. Han quedado vaciadas de afecto (*Ibid.*, p. 148).

Pero Caudwell no rechaza la categoría «economía». La retiene como un término muy general para designar a los hombres y las mujeres asociados para producir los medios de vida, y al mismo tiempo, produciéndose ellos mismos y su propia cultura. E intenta meter de nuevo en ella aquellas cualidades que la categoría burguesa ha excluido:

> La desdicha del mundo es económica, pero esto no significa que sea dineraria. Este es un error burgués. Precisamente porque son económicas, ponen en juego los sentimientos más tiernos y valiosos del hombre social (*Ibid.*, p. 156).

(El plural de la última frase no se refiere a «desdicha», sino a un término ausente, «relaciones sociales».) Este pensamiento le conduce a su apocalíptica conclusión:

> En la actualidad parece que las relaciones amorosas y económicas se hayan replegado en dos polos opuestos. Todas las ternuras en desuso de los instintos del hombre se reúnen en un polo y en el otro están las relaciones económicas, reducidas a desnudos derechos coactivos a las mercancías. Esta segregación polar es el origen de una tremenda tensión y dará lugar a una vasta transformación de la sociedad burguesa. En una destrucción y construcción revolucionaria, deben volver el uno al otro y fusionarse en una nueva síntesis. Esto es el comunismo (*Ibid.*, p. 157).

Como parábola es poderosa, pero la parábola es demasiado esmerada. La metáfora y la lógica se deslizan en diferentes direcciones, domina la retórica, la idea se impone al proceso social, reaparecen los viejos errores (los «instintos» ahistóricos del hombre). Además, en la página anterior, Caudwell había esbozado un escenario alternativo: los sentimientos societarios desplazados podrían reaparecer igualmente en la forma de neurosis social: «Odio, patriotismo, fascismo», antisemitismo, «absurdo y aún patético entusiasmo por el Jubileo Real», o bien «locas lealtades imposibles a las abuelas hitlerianas y

arias».[52] Todo esto se olvida o se deja de lado con impaciencia. «La emoción» (afirmativa) «brotará del suelo en el que ha sido reprimida con toda la fuerza de una explosión ... Esto es una revolución.»

La conclusión, pues, no convence, aunque debo reconocer que durante mucho tiempo me sentí atraído por esa vitalidad metafórica. No es enteramente falsa, porque sirve para recordarnos, a la fuerza, que la herida que el proceso capitalista nos inflige no es sólo la de la explotación económica. También es la de definirnos, de esa forma simplificada, como criaturas absolutamente económicas. Hombres y mujeres encuentran, continuamente, formas de resistirse a esas definiciones. Y esta resistencia ha demostrado ser, a menudo, más difícil de integrar por el capitalismo que la resistencia directa de los hombres explotados desde el punto de vista económico, que pueden ser sobornados, con frecuencia, por medios económicos. De modo que la «tensión» sobre la cual Caudwell construye su parábola no es de su invención.

Pero la conclusión es menos significativa que la sucesión de argumentos que condujo a ella, no sin dificultades de diverso tipo. Se puede preguntar, por ejemplo, por qué el *amor* debería ser el elemento emocional distintivo de las relaciones sociales, y no el odio, la codicia, la envidia, la agresión, etc. Caudwell tiene, de manera implícita, su propia respuesta a esto; si la sociedad depende de que los hombres y las mujeres se asocien de forma cooperativa en la producción económica, entonces sólo son funcionales las cualidades afectivas de adhesión, y a esas decidimos denominarlas «amor»; la codicia, la agresión, etc. son disfuncionales. Esta respuesta apenas es suficiente. Pero los problemas metodológicos ulteriores son incluso mayores para la tradición marxista dominante. La asimilación de «economía» y «cultura», y del afecto social a la base productiva, son francamente heréticas. Y si la idea de que la desdicha del mundo es económica, en el sentido del dinero, es «un error burgués», también es un error que ha penetrado de forma muy profunda en los intersticios de la tradición marxista. ¿Y dónde vamos a insertar —como hace Caudwell en otros lugares, a veces de manera brutal— en toda esta interacción «dialéctica» («la so-

52. Es posible que, en esta noción de «amor» desplazado como neurosis social, Caudwell recibiera (como Auden) la influencia de la psicología de la Gestalt.

ciedad es la producción económica asociada con el amor») la presión determinante del ser social? ¿No hemos perdido la visión del concepto crítico de sociedad organizada de acuerdo a un modo de producción específico y estructurado?[53]

Caudwell no resuelve estas preguntas. He dicho ya que su pensamiento en este terreno era ambiguo y poco claro. Hubo un tiempo, un tiempo muy reciente, en que preguntar esas cuestiones y recibir una respuesta indecisa hubiese sido lo mismo que haber solicitado la destitución. El marxismo —o la gente que hablaba en voz más alta y autoritaria en nombre del marxismo— sabía ya las respuestas. Me alegro de que esta época intelectual de hierro esté pasando; se ha esperado mucho tiempo para que pasara. En mi opinión, Caudwell planteaba preguntas que debían ser planteadas, y su ambigüedad era una ambigüedad fructífera. Al rechazar las conclusiones ortodoxas que ofrecía la teoría del reflejo, el modelo de base/superestructura y la colocación

53. La dificultad aparece en un pasaje de «Love» (*SDC*, p. 132): «Lo que importa a los hombres es el elemento emocional en sus relaciones sociales ... que en cada generación hace que el hombre sea lo que es. *Esta emoción no está separada, sino que sale, de la base económica de esas relaciones*, que de este modo determinan la religión. La cualidad del hombre en cada época está determinada por sus relaciones emocionales y tecnológicas, y *éstas no se hallan separadas sino que son parte del mismo proceso social*». Apruebo firmemente las implicaciones de las palabras que he puesto en cursiva. Pero lo que «sale de» una base debe ser inherente a esa base y esas relaciones, y por tanto la analogía base/superestructura sólo tiene un uso analítico limitado (y a menudo engañoso). ¿Qué significa entonces «económico» en esta base? ¿Es lo mismo «económico» que «tecnológico»? Lo que Caudwell no ha elaborado es el concepto de *modo de producción*, que entraña *a la vez* los atributos «económicos» y normativos correspondientes: la prioridad dada a la «economía» es específica, desde el punto de vista histórico, de las relaciones mercantiles capitalistas. No se trata de un modo de producción que exige nuestra prioridad de atribución a la categoría (burguesa) de «economía» como opuesta a las normas, las cualidades afectivas y las relaciones sociales (de poder, dominación y subordinación) sin la cual ese modo de producción sería inoperante e inconcebible. Todas son parte de un conjunto. En estos aspectos creo que es útil Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge, 1977), en especial los capítulos uno y dos. Godelier mantiene todavía un concepto de infraestructura/superestructura, que sin embargo está casi disuelto en su rico y escrupuloso análisis. Entiendo que su pensamiento está aún desarrollándose en esta área, y debemos esperar con interés sus conclusiones.

de la «economía» en la base y las normas, o la cultura afectiva, en la superestructura, mantenía abierta una puerta a una tradición más creativa.

VII

Algunos de nosotros nos desviamos por esta puerta, dubitativos y mirando muchas veces hacia atrás. Supongo que esta es una de las razones por las que escribo este ensayo. Las intuiciones de Caudwell y las confusiones de Caudwell estaban grabadas en muchos de mi generación. Espero haber podido mostrar —y Caudwell, si bien prometeico, de ningún modo era una figura aislada— que el marxismo disponible a principios de la década de 1940 en Inglaterra era más complejo de lo que se supone a menudo. Pero tal vez sólo haya confirmado, a los ojos de los críticos modernos, la pobreza y la confusión de nuestros recursos. Incluso si así fuera, no se debería cambiar de una moda a otra sin hacer algún tipo de ajuste de cuentas intelectual.

En este ajuste de cuentas me siento todavía deudor de Caudwell. El examen ha demostrado ser más difícil de lo que preveía. Ahora pienso que gran parte de la obra de Caudwell, tal vez el noventa por ciento, se debe dejar de lado. Ya no ofrece ningún punto de acceso. Pero hay un residuo, un diez por ciento, que mantiene todavía una extraordinaria y penetrante vitalidad. Por encima de todo, Caudwell andaba por fuera del mundo intelectual de su época, enfrentando las más amplias ideas y temas de su cultura contemporánea. No se retraía, como a veces ocurre hoy en día, en la introvertida seguridad en la que los marxistas sólo hablan a los marxistas en un universo de textos que se autovalidan. Su empresa —abarcar en su conciencia «toda la herencia del conocimiento humano»— era una ambición imposible, pero no se ha desacreditado por esta razón. *Studies in a Dying Culture* sigue siendo, junto con *The Spirit of the Age* de Hazlitt (con el que se puede comparar en algunos aspectos), un diagnóstico relevante de un momento concreto de la historia intelectual.

Este momento no era sólo la década de «los treinta». Era un punto concreto dentro de los treinta. Uno de sus editores, al recordar el

año en que se escribieron los estudios (1935-1936), lo ha resumido del modo siguiente:

> Era un buen momento para ser un idealista de extrema izquierda: durante aquel año, Hitler ocupó Renania, Abisinia cayó en manos de los italianos y empezó la guerra civil española. En Londres, las tropas de sir Oswald Moseley, la British Union of Fascists, hicieron sus mayores esfuerzos para invadir el East End y fueron rechazados por los obreros y los Caminantes Hambrientos de Jarrow llegaron a Westminster...[54]

Además, era un momento de ilusión continua y exaltada acerca de la realidad soviética. Todavía tenían que llegar las purgas y los procesos más importantes. En el primer Congreso Soviético de Escritores (1934), cuyas actas se tradujeron cuando Caudwell estaba acabando *Illusion and Reality*, Bujarin, en una de sus últimas apariciones públicas (pero, ¿quién podía saberlo?), había ofrecido al parecer una carta a los poetas aprobando su autonomía creativa.[55] Fuese o no un «buen momento» para ser un idealista de extrema izquierda, era una época en la que se podía interpretar con facilidad que una cultura estaba agonizando y otra llegaba a su mayoría de edad.

La utópica visión que Caudwell tenía del comunismo soviético nos deja hoy un regusto amargo y, de forma inevitable, alguna parte de sus escritos queda anticuada debido a ello. Pero los polos y las oposiciones entre los que hizo oscilar la cultura y la historia no eran en absoluto artificiales. Vivió en una época en que el individualismo burgués, en apuros, hizo alianzas con el fascismo; en que el pacífico *laissez-faire* se transformó en imperialismo armado; en que la degradación comercial del arte parecía agruparse en un polo y el esteticismo autocontemplativo en el otro; en que científicos eminentes proclamaban el redescubrimiento de Dios y del libre albedrío en la indeterminación de las leyes físicas; en

54. Samuel Hynes, en *R&R*, p. 12.

55. El informe de Bujarin, elocuente y afirmativo (*cit. supra*, nota 18) llegó al clímax con la consigna: «¡Cultura, cultura y una vez más cultura!» (p. 257). Fue recibido por los delegados con una excitación extática como la señal de reconciliación entre el régimen soviético y la intelectualidad. Para el contexto, véase Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution* (1974), pp. 355-356.

que el psicoanálisis ascendiente presentaba la sociedad como la cárcel y la cultura como el guardián que constreñía la nobleza de los instintos expresivos libres. Esta crisis no era imaginaria. Se imponía «como una presión exterior» sobre su estilo punzante y dentro de las antinomias de su pensamiento. Se imponía, por fin, sobre su vida y le llevó a la muerte en España. Su cuerpo nunca fue recuperado. Los manuscritos inacabados que se rescataron[56] representan el esfuerzo más heroico de un marxista británico por pensar su propia época intelectual:

I see a man
Last heard of alive on a hill-crest
In Spain, expecting to die at his gun,
Alone, his youth and work all over,
His stars and planets
Reduced to yards of ground,
Hoping others will harvest his crop.[57]

56. En una carta a Elizabeth y Paul Beard (citada por Moburg, más arriba, nota 3) que constituye su testamento literario al irse hacia España, hacía referencia a los *Studies* como «esbozos apresurados e imperfectos», y «sólo borradores». Deberían «ser reescritos y pulidos ... necesita sutileza, equilibrio, entrar en el movimiento del tiempo, maduración y humanización».

57. Veo un hombre / Por última vez con vida sobre una colina / En España, esperando la muerte con su fusil / Solo, su juventud y su obra acabadas, / Sus estrellas y planetas / Reducidos a unos palmos de tierra, / Con la esperanza de que otros recogerán su cosecha. R. F. Willets, «Homage to Christopher Caudwell», *Envoi*, n.º 15, 1962.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE